مجلہ علوم اسلامیہ

جلد ۷ نمبر ۱، ۲

جون - دسمبر ۱۹۶۶

ادارہ علوم اسلامیہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

جلد ۷ جون ، دسمبر ۱۹۶۶ ۱ ، ۲

مجلۂ علوم اسلامیہ

ایڈیٹر

ڈاکٹر مختار الدین احمد

ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلس ادارت

مجلۂ علوم اسلامیہ سال میں دو بار شائع ہوتا ہے

اس شمارے کی قیمت دس روپیے

مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ

مجلۂ علوم اسلامیہ

جون ، دسمبر ۱۹٦٦ م

فہرست مضامین

مقالات :

معلومات و مراسلات :

مطبوعات جدیدہ :

حکمت ولی اللہی میں تاریخ کا مرتبہ

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی*

علم اسرار الدین :

اب ہم بہت مختصر طریقے سے شاہ صاحب کے ان اقوال و آراء سے بحث کریں گے جن کا تعلق خالص اسلامی فکر و عمل سے ہے۔ اس لیے کہ اس بحث سے یہ دیکھا جاسکے گا کہ شاہ صاحب اپنے فلسفیانہ نظریات کو حقائق پر کس طرح سے منطبق کرتے ہیں۔ خود ان کی اپنی وہ کوشش جس کے ذریعے سے انہوں نے ان نظریات و حقائق کی تطبیق کی «علم اسرار الدین» سے عبارت ہے۔ اس علم میں وہ بہت سے مفکرین اور مصنفین کو اپنا پیشرو سمجھتے ہیں جن میں امام غزالی خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ (اس لیے کہ شاہ صاحب جس چیز کو اسرار دین کی پردہ کشائی سے تعبیر کرتے ہیں، غزالی نے اسے علوم دین کے احیاء کا نام دیا تھا۔ چنانچہ ان دونوں بزرگوں کے ان بنیادی تصورات کی باہمی نسبت تاریخ فکر اسلامی پر تحقیق کا ایک شاندار اگرچہ کٹھن موضوع ہے)۔

شاہ صاحب کی نظر میں «علم اسرارالدین» کا اولین مفہوم یہ ہے کہ اس کی مدد سے دینی احکام کے مقاصد معلوم ہوتے ہیں اور جب کوئی شخص احکام کے مقاصد کو معلوم کرلینے کے بعد اپنی زندگی کو ان احکام کا تابع بناتا ہے تو گویا وہ دین کو علیٰ وجہ البصیرت قبول کرتا ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ شاہ صاحب کی نظر میں دین کو اس طرح سے قبول کرنے والا کسی ایسے شخص سے زیادہ بلند مرتبہ رکھتا ہے جو دین کو قبول تو کرے لیکن یہ نہ جانے کہ اس نے ایسا کیوں کیا ہے۔ مثال کے طور پر ایک ایسے شخص کو لیجیے جو پیدائش کے دن سے موت کے وقت تک

---

* ڈاکٹر صبیح احمد کمالی اسسٹنٹ پروفیسر شعبۂ مذہب و ثقافت، گھانا یونیورسٹی گھانا۔

دیندار رہتا ہے ، یہ لازمی امر ہے کہ بچپن میں اس کی دینداری کی بنا ماحول اور میراث کے اثرات پر ہوگی ۔ اس لیے کہ اس عمر میں کسی شخص سے غور و فکر کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ اب اگر بڑا ہوکر یہ شخص اپنی دینداری کو ذاتی فہم و بصیرت کا سہارا دیتا ہے اور اگر اس کی بالغ نظری اسے ان احکام کی مصلحتوں کا معترف بنادیتی ہے جن کے مطابق شروع ہی سے اس کی زندگی ڈھالی گئی ہے ، تو دین کے نقطۂ نظر سے اس کا سن شعور اس کے بچپن سے زیادہ کامیاب اور سعید ہوگا۔

شاہ صاحب اس حقیقت کا بھی ادراک کرتے ہیں کہ احکام کے مقاصد کو سمجھ لینے کے بعد ، آدمی ان (احکام) کی مقصد روائی کے مدارج کا تجزیہ کرسکتا ہے ۔ یعنی وہ یہ دیکھ سکتا ہے کہ بعض احکام بعض دوسرے احکام سے زیادہ بامقصد ہیں یا ان کے مقاصد دوسرے احکام کے مقاصد سے زیادہ اچھے یا سچے یا اونچے ہیں۔ بلکہ اگر ایک حکم میں کسی قسم کا عیب یا نقص موجود ہے تو مقاصد کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد آدمی اس عیب کو ڈھونڈھ نکالے گا ۔ اس اعتبار سے شاہ صاحب نے علم اسرارالدین کو ان (Normative) علوم میں شمار کیا ہے جوکسوٹی کا کام دیتے ہیں۔ مثلاً گرامر کا ماہر ، جو بولے ہوئے الفاظ کے معیار سے باخبر ہوتا ہے ۔ ٹوٹے پھوٹے یا غلط الفاظ کا ناقد ہوتا ہے ۔ یا منطق کا ماہر ، جو ذہن میں آنے والے افکار کے معیار سے باخبر ہوتا ہے ، صحیح اور غلط افکار کی تمیز کرسکتا ہے ۔

«حجۃ اللہ البالغۃ» کے مقدمے میں شاہ صاحب نے اوپر بیان کی ہوئی باتوں کو علم اسرارالدین کے مبادی کی حیثیت سے گنایا ہے ۔ اس کام سے فارغ ہونے کے بعد ، وہ اس سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ اس علم کو کس طرح سے درس و تدریس کے نظام میں منسلک اور جاگزیں کیا جاسکتا ہے ۔ چنانچہ اب وہ اس کی تفصیلوں اور تقسیموں سے بحث کرتے ہیں۔ (یہ بحث ان کے مجوزہ علم کا نقشہ بھی ہے اور خود «حجۃ اللہ البالغۃ» کے مضامین کی فہرست بھی ، اس لیے کہ شاہ صاحب اپنی اس

کتاب کو « علم اسرارالدین » کے افتتاح نامے کی حیثیت سے پیش کررہے ہیں) .
اس بحث میں شاہ صاحب کا نقطۂ آغاز علم حدیث ہے . وہ ان علماء سے اتفاق کرتے ہیں جو حدیث نبوی کو علوم دین کی اساس مانتے ہیں . ان لوگوں کے نزدیک، حدیث کو یہ مرتبہ دینے سے قرآن شریف کے مقابلے میں اس کی ترجیح کا کوئی پہلو متضمن نہیں ہے . کلام اللہ ، حدیث سے کہیں زیادہ بلند مرتبہ رکھتا ہے . لیکن یہاں سوال صرف مضامین کی وسعت اور تنوع کا ہے . ہر وہ چیز جو قرآن شریف میں موجود ہے (ان علماء کی رائے میں) حدیث بھی اس کا اعادہ کرتی ہے اور اس پر شہادت دیتی ہے ، اور پھر خود بہت سی ایسی چیزوں کو اپنے دامن میں جگہ دیتی ہے جو قرآن شریف کے نسبتاً مختصر مباحث سے باہر تھیں . علم حدیث کو اس نقطۂ نظر سے دیکھنے کا نتیجہ یہ ہے کہ شاہ صاحب اس کی مختلف فروع کو ایک دوسرے سے چھانٹ کر الگ کردیتے ہیں اور ان سب کی انفرادی اہمیت اور افادیت کے درجات کا اندازہ کرتے ہیں . اسماء الرجال ، یا موضوعات کی تفتیش ، یا حدیث کے غریب اجزاء کی تحقیق ، اس علم کی ان فروع میں سے ہیں جن سے مسائل دین کو سمجھنے کی کوشش کرنے والا ذرائع یا آلات کا کام لے سکتا ہے . ان سب چیزوں سے فارغ ہوکر وہ علم اسرارالدین تک پہنچتا ہے جو حدیث سے مأخوذ کیے ہوئے احکام دین کے مقاصد سے بحث کرتا ہے ، اور جو اس اعتبار سے علم حدیث کی باقی سب فروع پر فوقیت رکھتا ہے) اس علم کے دو حصے کیے جاسکتے ہیں جن میں سے ایک کا تعلق جزئیات احکام سے ہونا چاہیے ، اور دوسرے میں مقاصد کا ایک واضح تصور پیش کرنا چاہیے . (« حجة » میں شاہ صاحب نے اس دونی کو برتا ہے لیکن اس کی ترتیب کو الٹ دیا ہے) مقاصد کی بحث میں ابتدا اس سوال سے ہونا چاہیے کہ بحیثیت مجموعی نوع انسانی کے قوانین اور شرائع کے مقاصد کیا ہوتے ہیں . اس سوال کے جواب میں ان مصلحتوں کا نام لیا جائے گا جو انسان اپنی زندگی کو کامیاب بنانے کے لیے اپنے پیش نظر رکھتے ہیں . (شاہ صاحب کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام نے

جب دینی احکام کی تبلیغ شروع کی تھی تو ان کے معاصرین کو ان احکام کے مقاصد اور مصالح کی تفصیل نہیں بتائی گئی تھی۔ اس لیے کہ ان چیزوں کا علم ان کے زمانے کی سب ملتوں کے، یعنی یہودی، عیسائی، مجوسی اور خود ان کی «ملت اسماعیلیة» کے خمیر میں داخل تھا۔ مصالح کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ آدمی نیکی اور گناہ (برواثم) کی حقیقت سے واقف ہو۔ خود نیکی اور گناہ کا فلسفہ متعدد ابواب پر مشتمل ہے۔ ان میں سے پہلا باب «مجازات» کا ہے۔ اس میں یہ بحث آتی ہے کہ انسانوں کے کام ماضی اور مستقبل کے حوادث کے ساتھ اس طرح مربوط ہیں کہ ان (کاموں) کی قدر و قیمت کا اندازہ صرف ان کی موجودہ هئیت کے اعتبار سے نہیں کیا جاسکتا۔ فلسفۂ برواثم کے دوسرے باب میں ارتفاقات کی بحث آتی ہے، اور تیسرے میں اس سوال پر غور کیا جاتا ہے کہ نوع انسانی کی سعادت کس چیز یا کن چیزوں میں ہے۔ (شاہ صاحب کہتے ہیں کہ جہاں تک مجازات یا ارتفاق یا سعادت جیسے مرکزی الفاظ کی تعریف کا تعلق ہے، علم اسرار الدین کے طالب کے لیے اس سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ شاہ صاحب اس قاعدے پر مصر ہیں کہ کسی خاص علم میں جن بنیادی تصورات یا Postulates سے کام لیا جاتا ہے، خود وہ کسی «بلند تر» علم کا موضوع ہوتے ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ علم اسرار الدین میں آدمی بغیر کسی بحث و تمحیص کے ان الفاظ کے مفہوم کو تسلیم کرسکتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ اس مفہوم کا اعتبار اس وجہ سے کر رہا ہے کہ اس نے کسی معلم سے اس مفہوم کو سیکھا ہے، یا اس نے دیکھا ہے کہ تمام انسان اس کو قبول کرتے ہیں، یا اس نے خود کسی «بلندتر» علم تک پہونچ کر اس مفہوم کو أخذ کیا ہے۔ بہر صورت، شاہ صاحب کہتے ہیں کہ علم اسرارالدین کا طالب، جو ارتفاق یا سعادت یا مجازات جیسے تصورات سے کام لے رہا ہے، اس امر کا پابند یا محتاج نہیں ہے کہ بقائے نفس کے مسئلے پر اظہار خیال کرے۔ اس سوال پر علمائے اسلام بہت کچھ لکھ چکے ہیں۔

چنانچہ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ وہ اس بحث کا اس وقت تک اعادہ نہیں کریں گے جب تک کہ اس مسئلے کا کوئی باریک پہلو ان کے پیش رووں کی نظر سے اوجھل نہ رہ گیا ہو)۔

مقاصد احکام کی بحث میں اوپر گنائے ہوئے فلسفیانہ مسائل کے ساتھ ساتھ فلسفۂ قانون کے چند مسائل بھی شامل ہیں (جن کو مجموعی طور سے شاہ صاحب نے السیاسۃ الملیۃ کا نام دیا ہے)۔ ان مسائل میں سے ایک یہ ہے کہ پیغمبر اسلام کے ایماء یا قول و فعل کے تذکرے یعنی حدیث سے کس طرح قوانین کا استنباط ہوتا ہے۔ ایک اور سوال یہ ہے کہ اس طرح مستنبط ہونے والے قوانین میں کیا کیا شامل ہے۔ سب سے آخر میں اس سوال پر غور کرنا بھی ضروری ہوتا ہے کہ ان قوانین کا نفاذ کس طرح سے ہوسکتا ہے اور لوگوں کے دلوں میں ان کے لیے کس طرح سے احترام قائم کیا اور رکھا جا سکتا ہے۔

ان سب اصولی مسائل سے فارغ ہوکر، علم اسرارالدین کے طالب کو جزئیات احکام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ان جزئیات سے بحث کرنے کے لیے شاہ صاحب نے جو عنوانات قائم کیے ہیں (حجۃ ۱ : ۱۱)، ان میں ارکان دین (روزہ نماز وغیرہ) بھی شامل ہیں، ایمان اور علم کے مسائل بھی، اور ارتفاقات کے چند عناصر بھی۔

علم اسرار الدین کے اس خاکے کو ذرا تفصیل کے ساتھ ہم نے اس وجہ سے بیان کیا ہے کہ شاہ صاحب کے اسلامی افکار میں ارتفاقات کی اہمیت واضح ہوجائے اور یہ بھی دیکھا جاسکے کہ خود ان افکار کے اندر کتنی وسعت ہے۔ ظاہر ہے کہ موجودہ مضمون کا دامن اس وسعت کو اپنے اندر سمیٹ لینے کے لیے تنگ ہے۔ (یہی وجہ ہے کہ انتخاب سے کام لے سکنے کی غرض سے ہم نے اس مضمون کو تاریخی مباحث پر محدود کردیا ہے) چنانچہ ہمیں یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علم اسرار الدین کے تصور کی ترجمانی میں ہم تاریخی نقطۂ نظر سے آگے نہ بڑھیں۔ بالفاظ دیگر، ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شاہ صاحب نے تاریخ کے بعض واقعات

کو جس طرح سے بیان کیا ھے اسی کی تلخیص (ان کی نظر میں) علم اسرار الدین کی حقیقت کو سمجھنے میں مدد دے سکتی ھے۔

در اصل ظہور میں آنے والے تاریخی واقعات سے بحث کرنے کے وقت شاہ صاحب کسی مؤرخ کی حیثیت سے نہیں بلکہ فلسفۂ تاریخ کے ایک ماہر کی حیثیت سے، ھمارے سامنے آتے ھیں۔ یعنی تاریخ کے وہ واقعات جن پر ان کی علمی تبحر نے انھیں مطلع کیا ھے اور جن سے اپنی تحریروں میں وہ وقتاً فوقتاً بحث کرتے ھیں، صرف ان کے اصولی نظریات کی تائید اور تمثیل کے لیے استعمال کیے گئے ھیں۔ پھر بھی ان کی تاریخ نگاری اس پر اطف معنی میں مکمل اور بھر پور ھے کہ کسی نہ کسی پہلو سے وہ ان تمام ادوار وجود کا احاطہ کرلیتے ھیں جو «کن فیکون» کی ساعت سے لے کر خود ان کے اپنے زمانے تک ظہور میں آئے۔ ان کے یہاں ارتقاء کا تصور اور ارتفاقات کا نظریہ، جس کو ھم بیان کرچکے ھیں، اس تاریخی عمل کی جہات کو متعین کرتا ھے۔ جب وہ جزوی واقعات کی طرف آتے ھیں تو چند مخصوص پیمانوں کی مدد سے تاریخ کے بڑے بڑے حصوں کو ناپ لیتے ھیں۔ مثلاً حضرت آدم کے وقت سے لے کر پیغمبر اسلام کے عہد تک کی تاریخ کا وہ اس نقطۂ نظر سے جائزہ لیتے ھیں جو قرآن شریف اور دیگر اسمانی کتابوں میں ملتا ھے (اور جس کو انگریزی زبان میں Biblical History کا نام دیا جاتا ھے)۔ اس زمانے کو وہ مختلف ادوار میں تقسیم کرتے ھیں جن میں سے ھر ایک دور کسی نبی کے ارشاد و تلقین کی خصوصیات کا آئینہ دار ھے۔ پیغمبر اسلام کے ظہور سے لے کر (اسلامی) خلافت کی تکمیل اور پھر اس کے انحطاط تک کے زمانے کو وہ مختلف علوم اور سیاسی اداروں کے عروج و زوال کے حوالے سے بیان کرتے ھیں۔ اس طرح تاریخ عالم کی داستان تقریباً پہلی ھجری صدی تک پہونچتی ھے۔ دوسری صدی ھجری سے بعد کی تین چار صدیوں کو انھوں نے علم کلام، علم حدیث اور فقہ کی ترقی کے سلسلے میں پیوست کردیا ھے۔ سب سے آخر میں، تصوف کے سلسلے میں انھوں نے ولایت اور مجددانہ

کارناموں کا تذکرہ کیا ہے جس کی انتہا خود ان کی اپنی ذات پر ہوتی ہے۔

شاہ صاحب کی اس تاریخ نگاری کی چند اہم تفصیلات پیش کرنے سے پہلے ان کی طرز کار کی چند اہم خصوصیات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ حضرات انبیاء کی تاریخ میں انہیں یوں تو تمام ضروری مواد مسلمان مؤرخین کی عالم گیر تاریخوں سے مل گیا ہوگا[1]، لیکن انہوں نے خود چند باتوں پر خاص طور سے زور دیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ حضرات انبیاء کی انفرادی شخصیت کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں (جس کو انہوں نے تجدید امزجۃ الانبیاء سے تعبیر کیا ہے) ایک دوسری چیز یہ ہے کہ وہ ان ارتفاقات کی تعئین کرتے ہیں جو کسی خاص نبی کے زمانے میں بنے۔ بحیثیت مجموعی شاہ صاحب ہر ایک بڑے یا اپنے تاریخی اثرات کے اعتبار سے ممتاز) نبی کی تعلیم کو ایک ایسے خط فاصل سے تعبیر کرتے ہیں جو تاریخ کے ایک دور کو دوسرے دور سے الگ کردے۔ چنانچہ ہر ایک بڑا نبی اپنے ایک نئے دور کا «فاتح» ہوتا ہے، اور اپنے پیشرو کے دور کا «خاتم»۔ چونکہ وہ لوگ جن کی اجتماعی زندگی میں نبوت ایک موثر روایت بن کر رہی تھی قرب و جوار کی دوسری اقوام سے روابط رکھتے تھے، لہٰذا ثانوی طور پر شاہ صاحب ان اقوام کا بھی ذکر کرتے ہیں، اور بعض ایسے تاریک زمانوں کا حال بھی بتاتے ہیں جن کی برائیاں اور گمراہیاں حضرات انبیاء کی تعلیمات کے اندر مخصوص اور متعدد رجحانات کا باعث بن گئیں۔ جب Biblical History سے فارغ ہوکر شاہ صاحب عہد اسلام کی طرف آتے ہیں، تو وہ دیکھتے ہیں کہ اس عہد کے شروع میں اسلامی خلافت کا ظہور اور شریعت کے مقاصد کا اعلان اس کی تاریخی اہمیت کا پیمانہ ہے۔ یہ دور اسلامی تاریخ میں ارتفاق رابع کا دور ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے نظریے کے مطابق، یہ اپنی انتہا کو اس وقت پہونچا جب اسلامی سوسائٹی کے سیاسی ادارے متفرق اور منتشر ہونے لگے۔ چونکہ شاہ صاحب نے

یہ قاعدہ بنایا ھے کہ کسی اعلیٰ ارتفاق کے زوال پذیر ہونے پر لوگوں کو فوراً اس سے پہلے یا نیچے والے ارتفاق کی طرف لوٹ آنا چاھیے ، لہٰذا اس دور میں جب اسلامی خلافت کی بساط الٹی جارھی تھی وہ مسلمانوں کے سب سے زیادہ شاندار اور نتیجہ خیز علوم کی ترقی کی داستان کو اپنی تاریخ نگاری کا پیمانہ بنا لیتے ھیں ۔ اس سلسلے میں انھوں نے حدیث اور فقہ پر جس انداز سے تبصرہ کیا ھے وہ خود ان کے ھم وطن اور ھم عصر مسلمانوں کے لیے ایک تازیانۂ عبرت کا کام دے گیا ھے ۔ (اس لیے کہ یہ لوگ مرکز سے دور ہونے کی وجہ سے ایسی ثانوی چیزوں سے کام لیتے تھے جو اسلام کے اساسی علوم پر متفرع ہوئی تھیں) حدیث اور فقہ کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب نے تصوف کو بھی ان علوم میں شمار کیا ھے جن کے مبادی کی تعلیم خود پیغمبر اسلام نے دی تھی ۔ تصوف کے تاریخی تذکرے میں شاہ صاحب نے اس تفصیل اور تنظیم سے کام نہیں لیا ھے ۔ جس کی مثال انھوں نے فقہ اور حدیث کی تاریخی بحثوں میں پیش کی ھے ۔ پھر بھی وہ اسلامی زندگی کے اس شعبے میں تاریخی ارتقاء کے اچھے مبصر ھیں ۔ اور پھر تصوف ھی ایک ایسے رابطہ کا کام دیتا ھے جس کی مدد سے ان کی تاریخ نگاری خود ان کی اپنی زندگی پر منتھی ہوتی ھے ۔ یہ چیز قابل ذکر ھے کہ خود اپنے ملک اور اپنے ھم وطن مسلمانوں کی تاریخ کی اسلامی توجیہ کے کام میں شاہ صاحب نے نسبتاً بہت کم وقت صرف کیا ھے ۔ اور پھر جہاں تک ان مغربی اثرات کا تعلق ھے جو ان کی آنکھوں کے سامنے ھندوستانی مسلمانوں کی زندگی میں نفوذ کرنے لگے تھے ، ھمیں شاہ صاحب کے یہاں ان کے بارے میں اس قدر گہرا سکوت نظر آتا ھے کہ ھم ان کی خاموشی کو گفتار ھی کی طرح با معنی اور نتیجہ خیز سمجھ سکتے ھیں ۔

اب ھم تاریخ انبیاء سے ابتدا کرتے ھیں ۔ ابو البشر (حضرت) آدم کا ذکر کرتے ہوئے شاہ صاحب تین قسم کے کمالات کو ان سے منسوب کرتے ھیں ۔ ارتفاق اول کا علم حضرت آدم کا پہلا کمال تھا ۔ اسکے علاوہ

وہ دوسرے اور تیسرے ارتفاق کے بعض وجوہ سے بھی باخبر تھے۔ ان دونوں باتوں کے ساتھ ساتھ وہ عبادت کے طریقوں کو جانتے تھے اور اس راز سے آگاہ تھے کہ شیطان کے فریب سے آدمی کس طرح بچ سکتا ہے۔ پہلی دو چیزیں انہوں نے استقرا کے ذریعہ سے معلوم کی تھیں، تیسری چیز کا علم انہیں عالم غیب سے ملا تھا (البدور ص ۱۸۶)۔

حضرت آدم کے بعد حضرت ادریس سابق دور (یا ادوار) کے خاتم اور ایک نئے دور کے فاتح کی حیثیت سے آئے۔ انہیں دوسرے اور تیسرے ارتفاق کے بارے میں زیادہ بصیرت حاصل ہوئی۔ اس کے علاوہ انہیں یہ معلوم تھا کہ انسان کس طرح ملکوتی صفات سے قریب تر ہوسکتا ہے۔ حضرت ادریس کے زمانے میں انسان سخن ور بنا اور اسے برّ و اثم کے تصورات مستحضر ہوئے۔ روز مرہ کی زندگی میں لوگوں کو جن چیزوں سے کام پڑتا تھا ان کے مبادی کو سمجھنے کی کوششوں نے ستارہ شناسی، علم طبیعی، طب اور علم ترکیب بدن (Anatomy) کی شکل اختیار کی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت ادریس نے انسانیت کو جو کچھ بخشا اس سے انسان آج بھی مستغنی نہیں ہے (تفہیمات ۱ : ۷۵)۔

حضرت ادریس کے بعد کچھ عرصہ تک تو ان کی سکھائی ہوئی باتیں معروف و مقبول رہیں۔ لیکن پھر لوگوں نے اپنے علم سے غلط کام لینا شروع کیا اور جھوٹے معبودوں کی طرف متوجہ ہوگئے۔ یہ انسان کی تاریخ میں جاہلیت کی پہلی مثال تھی (البدور ص ۱۸۷)۔ اب حضرت نوح مبعوث ہوکر آئے یہ پہلے نبی تھے جن کو گمراہ لوگوں سے مجادلے کی ضرورت پیش آئی۔ ان کے زمانے تک انسانوں کے جسمانی قویٰ بہت مضبوط ہوتے تھے۔ چنانچہ ان کی جسمانی خواهشوں کو مسخر اور معتدل بنانے کے لیے حضرت نوح نے انہیں تلقین کی کہ وہ سال میں پورے بارہ مہینے روزہ رکھا کریں۔ ان کی تعلیم و نصیحت پر لوگوں نے زیادہ توجہ نہ کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ (طوفان نوح کی شکل میں) اللہ کا عذاب نازل ہوا۔

ویسے ذاتی طور پر، حضرت نوح وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے دن

اور رات کو مختلف ساعتوں میں تقسیم کیا (حجة ۱ : ۹۹)۔ ان کے زمانے تک نبوت کا تعلق علم و حکمت سے رہا تھا، لیکن انہوں نے ادریسی علم و حکمت کو نہ سراہا نہ اس کی مخالفت کی ۔ گویا اس طرح سے انہوں نے بتایا کہ نبوت اپنی ایک مستقل اور منفرد حیثیت رکھتی ہے ۔ اس تفریق کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب نبوت سے استفادہ کرنے والوں نے ستاروں کی بجائے ملاء اعلیٰ کو انسانی زندگی پر اثر ڈالنے والے اسباب سے تعبیر کرنا شروع کیا (تفہیمات ۱ : ۷۵) ۔

طوفان نوح کے بعد جو لوگ زندہ رہ گئے وہ نئے سرے سے انسانوں کے مورث اعلیٰ تھے۔ ان کی نسل بہت تیزی اور کثرت کے ساتھ بڑھی۔ یہاں تک کہ لوگ دنیا کی مختلف اقوام میں بٹ گئے ۔ ایک طرف ایرانی، یونانی، ترک اور ھندی لوگ تھے جو ارتفاق اول کا علم اور ارتفاق ثانی کے بعض عناصر کا علم رکھتے تھے اور اسی پر قانع تھے ۔ اللہ نے ان لوگوں میں حکماء کو مبعوث کیا جنھوں نے انسانی علوم کی تعلیم دی ۔ دوسری طرف وہ لوگ تھے جو نبوت سے استفادہ کرتے تھے اور حضرت نوح کی قائم کی ہوئی روایتوں کو چلا رہے تھے ۔ ان لوگوں کے پاس حضرت ھود اور حضرت صالح نبی بناکر بھیجے گئے ۔ ان دونوں نے حضرت نوح کی تعلیم کا اعادہ کیا اور ادریسی علوم سے کسی قسم کا واسطہ نہ رکھا۔ انسانوں کا تیسرا گروہ ان افراد پر مشتمل تھا جو نسبتاً سادہ لوح تھے ۔ ان لوگوں کے اندر شر پسندی کے عناصر میں اتنی قوت ھی نہ تھی کہ ان کے درمیان کوئی ایسا فتنہ اٹھتا جس کے انسداد کے لیے کسی کو مبعوث کیا جاتا (البدور ص ۱۸۷ ، ۱۸۹) ۔

اب جاھلیت نے ایک بار پھر سر اُٹھایا لیکن اس دفعہ یہ اس قسم کی جاھلیت سے مختلف شکل میں آئی جو حضرت نوح کے زمانے میں پھیل تھی ۔ پچھلے موقع پر یہ ہوا تھا کہ لوگ گمراہ ہوکر حیوانیت کی سطح تک جا پہنچے تھے اور اللہ تعالیٰ کے منکر اور عاصی ہوگئے تھے ۔ لیکن اب جاھلیت کی شکل یہ تھی کہ انسان ارتفاقات میں غلو سے

کام لینے لگے اور انہیں اقترابات سے منفصل بلکہ آزاد سمجھنے لگے ۔ اس تفریق کا نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کی مختلف اقوام نے بھلائی کی تلاش میں بارگاہ خداوندی کی بجاے بعض دوسرے آستانوں کی طرف منھ موڑا اور روزمرہ کی زندگی کے مسائل کو سمجھنے اور حل کرنے کے لیے بعض ایسے نقطہ ہاے نظر اختیار کیے جو انسانی وحدت کے جامع اور ہمہ گیر نقطۂ نظر سے دور اور الگ تھے (البدور ص ۱۸۸) .

اس (دوسرے) دور جاہلیت میں انسان تین ملتوں میں تقسیم ہوگئے . پہلی ملت ستارہ شناسوں کی تھی . اسکے افراد نے ستاروں کے جو خواص دریافت کیے تھے انہیں کے سانچے میں اس نے دوسرے اور تیسرے ارتفاق کے مسائل کو ڈھالنا چاہا . چنانچہ لوگوں کے نام ان کی رسوم اور ان کے تیوہار وغیرہ سب کے سب علم نجوم سے متاثر ہوگئے . اقترابات کا مفہوم ان لوگوں کی نظر میں صرف یہ تھا کہ آدمی ستاروں سے لو لگاے اور ان کے خواص کو سمجھے اور انسانی زندگی میں ان کی تاثیر کو پہچانے . دوسری ملت مجوسیوں کی تھی . یہ لوگ سمجھتے تھے کہ انسان کا علم عقل کا کرشمہ ہے اور عقل ایک معین حقیقت ہے جو انسان کے اندر متمکن ہوتی ہے . اس عقل کو وہ ان معین عقلوں کا تابعدار سمجھتے تھے جو پوری نوع انسانی کے معاملات کی نگراں ہیں . ان معین عقلوں کے اوپر وہ ایک عالمگیر عقل کا نام لیتے تھے جو انسان اور خدا کے درمیان واسطہ تھی . چنانچہ اقترابات کا مفہوم ان کے نزدیک یہ تھا کہ آدمی اپنی ذہنی اور عملی زندگی میں عقلوں کے ساتھ مشابہت حاصل کرنے کی کوشش کرے . یہ لوگ شیطان کو اہرمن کہتے تھے ، اور ان کی دانست میں اس ہستی کے بڑے اثرات سے بچنے کی کوشش ہی زندگی کا ایک اہم مقصد بن سکتی تھی . تیسری ملت معتقدین طبیعت کی تھی یہ لوگ سمجھتے تھے کہ انسان کا کمال صرف اس بات میں ہے کہ اس کی طبیعت کے تقاضے بروے کار آئیں . چنانچہ

یہ لوگ ارتفاقات کو طبائع کا پابند بنانا چاھتے تھے اور اقترابات کے لیے انھوں نے کوئی جگہ باقی نہ رکھی تھی ۔

ان تمام ملتوں میں کچھ افراد ایسے بھی تھے جو اللہ تعالیٰ کی وحدت کے عقیدے کی طرف خود بھی لوٹنا چاھتے تھے اور اپنے مخالفین کو بھی واپس لانا چاھتے تھے ۔ لیکن زمانہ گذرنے کے ساتھ ساتھ یہ ملتیں اس قسم کے دیدہور افراد سے محروم ھوتی چلی گئیں یا خود ان افراد کی بصیرت مضطرب اور مضمحل ھوگئی، ان سب کی جاھلیت کے رد عمل کے طور پر حضرت ابراھیم مبعوث ھوکر آئے ۔ آنحضرت نے ایک ایسی (حنیفی) ملت کی تشکیل اور تنظیم کی جو سچے مذھب کی پیرو تھی ، اس ملت نے دوسری تمام ملتوں کے قواعد اور مقاصد کو منسوخ کر دیا ۔ اب اللہ تعالیٰ کی وحدت کا تصور ھر قسم کی خوبی اور کمال کا سرچشمہ بنا ۔ اس وحدت کے اقرار کا اثر یہ تھا کہ انسانی زندگی کے تمام معاملات کو سمجھنے اور سلجھانے کے لیے انسانوں کی وحدت کے تصور سے بھی ایک معیاری نقطۂ نظر کا کام لیا گیا ۔ حضرت ابراھیم نے دوسرے ارتفاق کی بنا اللہ تعالی کی تعظیم اور عبادت پر رکھی ۔ مذھبی افکار کو انھوں نے اس طرح سے تحریک اور تربیت دی کہ وہ عبودیت کے ان تصورات سے ھم آھنگ ھوگئے جن کی صداقت پر ھر انسان کا دل گواھی دیتا ھے (تفھیمات ۱ : ۷۵ ، البدور ص ۱۸۹).

حضرت ابراھیم کی قائم کی ھوئی یہ حنیفی ملت نشو و نما کے مراحل سے گزرتی رھی یہاں تک کہ فرعون مصر کا زمانہ آیا جس نے اس کے سواد اعظم پر اتنا ظلم کیا کہ اس کی بنیادیں لرز گئیں ۔ اب حضرت موسیٰ مبعوث ھوئے ۔ انھوں نے اس ملت کو نجات دلائی ، اسے قعر مذلت سے نکالا اور اس کی شریعت کو نئے سرے سے ثابت اور مقرر کیا ۔ آنحضرت نے لوگوں کو سکھایا کہ « بلندیوں » سے قرب حاصل کرنے کے لیے اطاعت (قرب الفرائض) کی ضرورت ھے ۔ ان کے زمانے میں بعض ایسے واقعات ظھور میں آئے جو کسی دوسری صورت حال میں قوانین طبیعت

کے اعمال یا شکست سے تعبیر کیے جاسکتے تھے۔ مثلاً ان کے لیے پہاڑ کو اٹھا دیا گیا، زمین سے چشمے پھوٹ نکلے، اور سمندر نے انہیں راستہ دے دیا۔ حضرت موسیٰ میں دو ایسی صفتیں جمع ہوگئی تھیں جو ان کے بعد سے لے کر ما قبل اسلام تک پھر کسی نبی کو بیک وقت میسر نہ آئیں۔ یعنی وہ ایک معلم بھی تھے اور صاحب اقتدار بھی۔ (البتہ ایک امتیازی خصوصیت جو پیغمبر اسلام کے سوا کسی اور نبی کے حصہ میں نہیں آئی یہ تھی کہ آپ نے جن علوم اور احکام کی تعلیم دی ان کی تمام جزئیات کو پورے نظم کائنات نے طلب کیا تھا اور سارا نظام وجود ان کے لیے مستعد اور مقتضی ہوا تھا۔ بالفاظ دیگر اسلامی تعلیمات نے وجود میں آنے سے پہلے عالم مثال میں پرچھائیاں ڈالی تھیں۔ اس کے برخلاف دوسرے تمام انبیاء کی تعلیمات میں کچھ ایسے عناصر شامل تھے جو وجود میں آنے سے پہلے متمثل نہیں ہوسکے تھے۔ اور اس دعوی کا اطلاق حضرت موسیٰ پر بھی ہوتا ہے۔ اسلامی تعلیمات کی ایک دوسری خصوصیت جس کو شاہ صاحب نے یہاں پر بیان کیا ہے سننے والے کے دل کے اندر اس کی وسعت اور قابلیت کے مطابق ان کے نفوذ اور تاثیر سے عبارت ہے۔ یہ چیز بھی اسلام کو دوسرے تمام انبیا کی طرح حضرت موسیٰ کی تعلیم سے بھی ممتاز کرتی ہے)۔ تفہیمات ۱ : ۷۵)۔

حضرت ابراہیم کے زمانے تک تعلیمات نبوی میں اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کا بیان ہوا کرتا تھا۔ لوگوں کو بتایا جاتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اعلیٰ ہیں، اس کی رحمت عام ہے اور انسانی زندگی اور عالم طبیعی کا وجود اس کی رحمتوں کا اور قدرتوں کا شاہد ہے۔ حضرت موسیٰ کے زمانے میں اس بیان میں ایام اللہ کا تذکرہ بھی شامل ہوگیا۔ اب لوگوں کو یہ بتایا جانے لگا کہ ان سے پہلے جن انسانوں نے اللہ کی اطاعت قبول کی تھی وہ کامران اور سرفراز ہوئے اور جن لوگوں نے اللہ کو بھلادیا اور اس کے احکام کو ٹھکرادیا انھوں نے گویا خود ہی اپنے پاؤں میں کلہاڑی ماری (حجۃ ۱ : ۵۵)۔ اس کے علاوہ حضرت موسیٰ کے زمانے میں حنیفی ملت کی شریعت

میں جن باتوں کا اضافہ کیاگیا ان میں تین احکام خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اولاً اب لوگوں کے لیے اونٹ کا گوشت اور دودھ حرام کردیا گیا۔ ثانیاً انہیں یوم سبت کا احترام کرنا سکھایا گیا۔ ثالثاً اب زانی کے لیے یہ سزا مقرر ہوئی کہ اسے سنگسار کردیا جائے۔ پہلے حکم کے ساتھ ایک پوری تاریخ وابستہ تھی۔ دراصل توراۃ کے نازل ہونے سے پہلے بنی اسرائیل پر کھانے پینے کے معاملے میں کسی قسم کی کوئی پابندی نہیں لگائی گئی تھی۔ پھر جب حضرت یعقوب کا زمانہ آیا تو ایک دفعہ بہت سخت بیماری کی حالت میں انھوں نے منت مانی کہ اگر وہ صحت یاب ہوگئے تو اس غذا سے پرہیز کریں گے جو انہیں سب سے زیادہ محبوب تھی۔ اس عہد کے مطابق صحت پانے کے بعد انہیں اونٹ کے گوشت اور دودھ سے محروم ہونا پڑا۔ ان کی اولاد نے اس پرہیز کی عادت کو نباہا۔ اور بعد کی نسلوں کے لیے تو یہ قاعدہ اتنا اہم بن گیا کہ اب لوگ اس غذا سے رغبت رکھنے والے پر انگلیاں اٹھاتے تھے۔ اس کشمکش کو دور کرنے کے لیے توراۃ میں حتمی طور سے اس غذا کی تحریم نازل ہوئی (حجۃ ۱ : ۸۸)۔ دوسرا حکم جس کا تعلق یوم سبت سے تھا یہودیوں کے اس عام عقیدے سے مناسبت رکھتا تھا کہ اللہ تعالی نے چھ دن میں زمین و آسمان بنائے اور ساتویں دن آرام کیا۔ رہا زانی کو سنگسار کرنے کا حکم، تو اس کی حیثیت ایک ایسے قاعدے کی سی ہے جس کے نفاذ کی ضرورت اس قدر شدید ہوگئی ہو کہ اس کے اندر بہت سی باریکیوں کا اہتمام نہ کیا جا سکے۔ (شریعت موسوی اور شریعت محمدی کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے شاہ صاحب کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ کے زمانے تک احکام میں اتنی باریکی اور جزو رسی نہیں آئی تھی کہ زانی عورت کو سزا دینے کے وقت اس امر کا اعتبار کیا جاتا کہ اس کی شادی ہوچکی تھی یا اپنے اس فعل سے پہلے وہ کنواری تھی۔ اسی طرح شریعت موسوی میں یہ آسانی بھی نہ تھی کہ جان کے بدلے جان لینے کی بجائے خون بہا لے کر معاملہ کو ختم کردیا جاتا)۔ بحیثیت مجموعی، شریعت موسوی کے سب احکام میں

بنی اسرائیل کے مزاج اور زندگی کے حالات کا اس قدر مکمل طور سے لحاظ کیا گیا تھا کہ ان میں بعض حکم تو ایسے تھے کہ اگر ایک خاص قسم کی صورت حال پیش نہ آتی تو وہ بھی نازل نہ ہوتے۔ اس کی ایک مثال یہ ھے کہ محرم کے مہینے کی دس تاریخ کا روزہ یہودیوں پر اس لیے فرض کیا گیا کہ اس دن حضرت موسی بنی اسرائیل کو فرعون کے استبداد سے چھڑاکر لے گئے تھے۔ ایک دوسری مثال یہ ھے کہ جب بنی اسرائیل نے گائے کی قربانی کے بارے میں طرح طرح کی باریکیاں پیدا کردیں تو ان پر نازل ہونے والے حکم میں بھی انہیں باریکیوں کے جواب میں زیادہ سے تخصیص اور تشدد سے کام لیا گیا۔ شروع میں جب ان سے کہا گیا تھا تو وہ جس قسم کی گائے کو بھی لاکر قربانی کردیتے اس سے کام چل جاتا۔ لیکن انھوں نے پوچھنے میں زیادتی کی اور بال کی کھال نکالنے لگے۔ لہذا بتانے والے نے بھی اپنے لفظوں کو ناپ ناپ کر اور تول تول کر ادا کیا (حجة ۱ : ۹)[1] .

حضرت موسیٰ کے بعد حضرت داود کی نبوت اس وجہ سے قابل ذکر ھے کہ انھوں نے نوامس یا قوانین کے اساسی کے اساسی اور عالم گیر اصولوں کی دریافت کا اهتمام کیا۔ حضرات انبیاء کے وارث ہونے کی حیثیت سے انھوں نے اس قسم کے اجتھاد کے قاعدے اور خلافت کے طریقے کو منصب نبوت کا ایک جزو بنادیا (تفهیمات ۱ : ۷٦) .

پھر حضرتؑ عیسی کا زمانہ آیا۔ انھوں نے قوانین کے مسئلے پر توجہ صرف نہ کی (جس سے ظاہر ہوتا ھے کہ قوانین کے اصول ان کی نظر میں کوئی اهمیت نہ رکھتے تھے۔ اس لیے کہ حضرات انبیاء کی شان یہ ھے کہ ان کی تعلیم هر اس چیز کا احاطہ کرلیتی ھے جس کو وہ اهم سمجھتے ہیں، لہذا کسی چیز کا ان کی تعلیم میں شامل نہ ہونا ان کی دانست میں اس چیز کے ناقابل اعتناء ہونے کی دلیل ھے)۔ لیکن اس سے ھمیں یہ نہیں سمجھنا چاھیے کہ حضرت عیسیٰ قوانین اور شرائع کی تخفیف کرنے والے تھے چاھے وہ اپنی تعلیم میں ان چیزوں کا شمول

ضروری سمجھتے ہوں یا نہ سمجھتے ہوں، لیکن بحیثیت ایک نبی کے ان کے بارے میں یہ ادعا نا قابل قبول ہوگا کہ وہ نوع انسانی کو بحیثیت مجموعی قوانین اور شرائع کا مکلف نہیں سمجھتے تھے (تفہیمات ۲ : ۱۵۵، ۱ : ۲۲). اور جو کوئی قوانین اور شرائع کی اس عام حیثیت کو تسلیم کرلیتا ہے وہ احترام قانون کی ذمہ داری سے عہدہ برا ہوجاتا ہے. در اصل حضرت عیسیٰ کو قوانین کا منکر وہ (یہودی) لوگ کہتے تھے جو ان کی نبوت کی تکذیب کرتے اور کبر و عناد کی بنا پر قوانین اور شرائع کا سوال اٹھاکر آنحضرت کی آزمائش کرنا چاہتے تھے. (شاہ صاحب کا خیال ہے کہ ان یہودیوں سے حضرت عیسیٰ کی جو توہین سرزد ہوئی اس کی ایک مثال ان مسلمانوں کے قول میں بھی ملتی ہے جو کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب جب حضرت عیسیٰ اس دنیا میں دوبارہ آئیں گے، تو پیغمبر اسلام کے امتی بن کر رہیں گے. شاہ صاحب کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ خود ایک جلیل القدر نبی ہیں اور ان کا مرتبہ پیغمبر اسلام کے امتیوں سے کہیں زیادہ بلند ہے. چنانچہ یہ کہنا سوء ادب ہے کہ حضرت عیسیٰ کے امتی ہوں گے. ہاں، شاہ صاحب اس بات کو ماننے کے لیے تیار ہیں کہ اس دنیا میں واپس آنے کے بعد حضرت عیسیٰ قرانی تعلیمات کی اسی طرح سے تبلیغ کریں گے جس طرح پیغمبر اسلام نے کی تھی)[۲].

حضرت عیسیٰ اس قسم کے نبیوں میں سے ہیں جنہیں ھادی یا مزکی یا کامل کہا جاتا ہے (الدور ص ۱۷۵). ایک حادی کی حیثیت سے ان کا دل تمام انسانوں کی طرف اس طرح سے ملتفت ہوا جس طرح سے مقناطیس کی سوئی ایک خاص سمت میں مڑ جاتی ہے. ان کے الفاظ کے اثر سے لوگوں کی زندگی بدل گئی. چنانچہ ان (لوگوں) پر سکینت کا نزول ہوا اور وہ بھلائی کی جستجو کرنے لگے اور اللہ سے لو لگانے لگے. حضرت عیسیٰ نے انہیں یہ تعلیم دی تھی کہ عالم آخرت میں انسانوں کو جو لذتیں مل سکتی ہیں ان کی نوعیت روحانی ہے. وہ جس (آسمانی) زندگی کا نام لیتے تھے اس کی حیثیت یہ نہیں تھی کہ وہ مختلف انسانی افراد کی سعادتوں

کا مرکب یا مجموعہ ہو ۔ ان کے نزدیک تو یہ زندگی اس حالت سے عبارت تھی جب انسانی افراد کی انا (Ego) اس انانیت کبریٰ سے متصادم اور متعارض نہیں رہے گی جو عالم اقدس میں رواں دواں ہے ۔ اس تصور کے تحت ، حضرت عیسیٰ نے « باپ » اور « بیٹا » جیسے لفظوں کا استعمال کیا ہے ، اور ایک مقام پر یہ وعدہ کیا ہے کہ اس دنیا سے رحلت کے بعد جب وہ آسمانوں سے بھی پرے جا پہنچیں گے تو وہ اپنے « باپ » کے پاس بیٹھیں گے اور اس کے اذن سے انسانوں کی شفاعت کریں گے (تفہیمات ۱ : ۱۱۸ ـ ۱۱۷) .

شاہ صاحب نے تاریخ کی جو تقسیمیں کی ہیں ان میں سے پہلی قسم (یعنی تاریخ انبیاء) حضرت عیسیٰ کے تذکرے کے ساتھ ختم ہوتی ہے ۔ اب ہم تاریخ اسلام کی طرف آتے ہیں ۔ یہ نیا باب (یا متعدد ابواب کا نیا مجموعہ) حضرت محمد کے تذکرے سے شروع ہوتا ہے ۔ لیکن آنحضرت کے تذکرے سے پہلے اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ ان کے اور حضرت عیسیٰ کے درمیان تاریخ کا جو دور گذرا وہ جاهلیت کی تیسری مثال ہے ۔ پہلا دور جاهلیت وہ تھا جس کا حضرت نوح نے مقابلہ کیا تھا ، اور جو ارتفاقات کے مکمل طور سے معطل یا باطل ہوجانے سے عبارت تھا ۔ دوسرا دور جاهلیت وہ تھا جس کا تدارک حضرت ابراهیم نے کیا اور جس کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کے اندر ارتفاقات اور اقترابات کی جدائی ہوگئی تھی ۔ اب اس تیسرے دور جاهلیت میں یہ ہوا کہ دنیا کی تمام ملتیں اپنے اپنے اصول اور مقاصد سے ہٹ کر دور جا پڑیں اور پھر ان کے ذاتی امتیازات خلل پذیر ہونے لگے ۔ یونان ، ایران ، ہندوستان اور ترکستان میں ستارہ شناسوں کی ، معتقدین طبیعت کی اور مجوسیوں کی ملتیں گڈ مڈ ہوکر رہ گئی تھیں ۔ یہودی اپنی مذہبی کتابوں میں کتر بیونت کرتے تھے اور انھیں نئے نئے معنی پہناتے تھے ۔ عیسائیوں کے یہاں رہبانیت اور عبادت مسیح کا رواج شروع ہوگیا تھا اور ان کے مذہبی پیشواؤں کی اس طرح سے تعظیم کی جاتی تھی جس طرح آدمی کو صرف

اللہ کی تعظیم کرنا چاہیے (البدور ص ۱۸۹) ملک عرب میں بنی اسماعیل کچھ عرصہ تک تو حنیفی ملت میں شامل رہ لیے تھے ، لیکن جب سے ان کے درمیان عمر و بن لحی کا ظہور ہوا تھا اس وقت سے انہوں نے بت پرستی اختیار کرلی تھی (حجۃ ۱ : ۱۲٤) .

حضرت محمد سلسلۂ نبوت میں آخری «فاتح» کی حیثیت سے آئے . انہوں نے وہی کام کیا جو حضرت موسیٰ نے کیا تھا . البتہ دونوں میں فرق اس اعتبار سے ہے کہ حضرت موسیٰ آخری نبی نہیں تھے (اردو ترجمہ خیر کثیر ص ۱۵۲) . حضرت محمد نے حنیفی ملت کی نئے سرے سے تنظیم اور تشکیل کی . اس اعتبار سے وہ ارتفاق ثانی کے مؤسس تھے . اس کے علاوہ انہوں نے اپنے وقت کی دو بڑی سیاسی طاقتوں کی گمراہیوں کو دیکھ کر ایک ایسی تحریک کا آغاز کیا جو ان طاقتوں کو ملک عدم تک پہنچا آئی . اس اعتبار سے آنحضرت ارتفاق رابع کے مؤسس تھے اور ان کی شروع کی ہوئی تحریک خلافت کبریٰ سے عبارت تھی . آنحضرت کی تعلیم لوگوں کے دلوں میں اس طرح سے نفوذ کرتی تھی گویا کہ وہ پہلے سے اس کے لیے مستعد اور اس کے طالب تھے ، اور اس تعلیم میں وہ امور باطن بھی شامل تھے جو حضرت عیسی کی تعلیم کا طرۂ امتیاز رہ چکے تھے . ان سب باتوں کی بنا پر ، آنحضرت (محمد) تمام انبیاء کے کمالات کے جامع تھے . ان کے بعد نبوت کا سلسلہ ختم ہوگیا . البتہ ان کی ذات سے ایک دوسرے سلسلے کا افتتاح ہوتا ہے . یہ سلسلہ ولایت کا ہے جس کے چلانے والے (حضرات انبیاء کی طرح انسانی زندگی کی اصلاح کرنے کی بجائے) انسانوں کو خود فراموشی اور فنا کی تعلیم دیتے ہیں (ایضا ص ۱۲٤ ـ ۱۲۳ اور تفہیمات ۱ : ۷٦).

پیغمبر اسلام چاروں ارتفاقات کا اور اقترابات کا علم رکھتے تھے ، اور اس علم پر ان کے کارنامے شاہد ہیں . اگر ہم کسی شخص سے یہ کہیں کہ خواجہ حافظ جنہوں نے ایک عظیم الشان دیوان ہمارے لیے چھوڑا ہے ، فن شعر کے قواعد سے ناواقف تھے اور غزل گوئی کے اصطلاحی

امور کو نہیں سمجھتے تھے، یا اگر ہم اسے بتائیں کہ ابن سینا جس کی تصنیف «قانون» ساری دنیا میں مشہور ہے، علم طب سے بہرہ مند نہیں تھا اور ان راہوں سے نہیں گذرا تھا، جنہیں مسائل طب کی تحقیق کرنے والے چھان ڈالتے ہیں، تو ہماری بات اس قابل نہیں ہوگی کہ کوئی سنجیدہ اور معقول آدمی اس پر کان بھی دھرے[5] یہی حال اس شخص کی بات کا بھی ہوگا جو حضرت محمد کے ہاتھوں سر انجام ہونے والے کمالات کو دیکھے لیکن آنحضرت کو ان علوم کا مالک نہ سمجھے جو ان شاندار چیزوں کے اندر متضمن ہیں[6] اس کے علاوہ ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا چاہئے کہ آنحضرت نے جس شریعت کو نافذ کیا تھا اس کے نفاذ کے سلسلے میں بسا اوقات کشت و خون بھی ناگزیر ہوگیا تھا اب صورت یہ ہے کہ «اگرچہ قتال بنی آدم فی نفسہ بری چیز ہے لیکن اس بری چیز کا اختیار کرنا اس لیے جائز ہوگیا تھا کہ اس کے ذریعہ سے شریعت کا نفاذ ہو جو اپنی جگہ اللہ تعالیٰ کی رحمت کی ایک دلیل ہے» (ازالۃ الخفاء ۱ : ۲۸٤) یعنی رسول اللہ کے علوم اور مقاصد (جنہوں نے شریعت میں مجسم شکل اختیار کی ہے) صرف ایسی چیز ہیں جن سے ہم مخالفین اسلام کے خلاف استشہاد کرسکتے ہیں[7]۔

رسول اللہ حنیفی ملت کے وارث تھے آپ نے اسے لے کر ان اسقام سے پاک کر دیا جو اس کے اندر سرایت کرگئے تھے، اور پھر اس کی روشنی کو دور دور تک پھیلا دیا اس کام کے پہلے حصے میں آپ کی توجہ ارتفاق ثانی کے مسائل پر مرکوز رہی۔ اس ارتفاق کی اصلاح میں آپ نے معاصر ملتوں کے طریقوں سے اعراض کیا اور خود اپنی تعلیمات کی بنا انسانوں کے دائمی اور عالمی خصائص پر رکھی اور اس کے اندر ان وسیع تجربات سے استشہاد کیا جو سب انسانوں کے سب سے زیادہ منفعت بخش تجربات ہیں۔ اس کے علاوہ آپ نے ارتفاق ثانی کے اصولوں کو کچھ اس طرح سے بیان کیا کہ انہیں اختیار کرنے والے اسی فعل کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کے تقرب کے مشتاق بھی ہوگئے۔ (شاہ صاحب

نے اسی سلسلے میں احکام شریعت کی پانچ مشہور و معروف قسموں کا، یعنی واجب و "کمال افزا" و مباح و مکروہ و حرام کا استخراج کیا ہے اور انہی میں ایک چھٹی قسم تعزیرات کی بھی شامل کردی ہے ۔ گویا پہلی پانچ قسموں کا تعلق ان احکام سے ہے جو ارتفاق ثانی کے مسائل کا حل پیش کرتے ہیں، اور چھٹی قسم کا تعلق ان احکام سے ہے جو سابق احکام کی تائید کرتے ہیں ۔ اس طرح بحث ارتفاق ثانی سے ارتفاق ثالث کی طرف منتقل ہوتی ہے (دیکھیے البدور ص ۱۹۹ - ۱۹۸) ۔ اسی کے ساتھ ساتھ رسول اللہ نے "رسوم" کی اصلاح بھی کی ۔ آپ کے ہاتھوں سے اصلاح پانے کے بعد یہ رسوم یا تو اقترابات کے وسائل میں تبدیل ہوگئیں، یا ان کے اندر اس اعتبار سے ایک نئی معنویت پیدا ہوگئی کہ اب وہ انسانوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد کی مصلحتوں کی حامل تھیں ۔

تیسرے ارتفاق کی اصلاح کے سلسلے میں رسول اللہ کے طرز عمل کی متعدد خصوصیات تھیں مثلاً آپ نے مظلوم افراد کی داد رسی کی ۔ دوسرے یہ کہ آپ نے لوگوں کے درمیان اٹھ کھڑے ہونے والے جھگڑے چکائے ۔ تیسرے یہ کہ آپ نے ان لوگوں کی روک ٹوک کی جو دوسروں پر ظلم کرتے تھے یا جو اللہ تعالیٰ کے شعائر کا استخفاف یا مخالفت کرتے تھے ۔

چوتھے ارتفاق کی اصلاح یا تکمیل رسول اللہ کے ہاتھوں اس طرح سے ہوئی کہ آپ نے اس ارتفاق کو گذشتہ زمانوں کے "خلفاء" (یعنی بانیان ارتفاق رابع مثلاً سکندر یونانی) کے مقابلے میں زیادہ خوش اسلوبی کے ساتھ چلایا اور اسے دین حنیفی کا تابع بنا دیا ۔

مذہبیت کے کچھ تقاضے تو ایسے تھے جو ارتفاقات کی تکمیل یا اصلاح کے دوران ہی میں رسول اللہ کی توجہ کا مرکز رہے ۔ (شاہ صاحب انہیں کو اقترابات کا نام دیتے ہیں ۔ دوسرے لفظوں میں یہ وہ تقاضے ہیں جو انسان کو ارتفاقات کی تکمیل کے دوران میں غلو یا "ترفہ" کی زیادتی سے باز رکھ سکتے ہیں) لیکن کچھ مذہبی تقاضے ایسے بھی

تھے جو ارتفاقات کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں (شاہ صاحب ان کی طرف توجہ کرنے کو « احسان » سے تعبیر کرتے ہیں) . آنحضرت نے لوگوں کو ان کی طرف بھی متوجہ کیا . چنانچہ آپ نے انہیں سکھایا کہ کس طرح آدمی شیطان کے فریب سے یا عذاب قبر سے یا یوم آخرت کی آزمائشوں سے بچ سکتا ہے .

سیرت نبوی اور خلافت راشدہ کے واقعات کو بیان کرنا اور ان واقعات کے معانی کا تجزیہ کرنا مسلمان کے لیے ساری عمر کا کام ہے . چنانچہ شاہ صاحب نے بھی ان دونوں کاموں پر اس قدر توجہ صرف کی ہے کہ وہ بجائے خود بحث کا ایک مستقل موضوع بن سکتی ہے ، بہر حال موجودہ مضمون (کے متن اور حواشی) میں سیرت اور خلافت کے وہ تمام مسائل مذکور ہوچکے ہیں جن کا تعلق شاہ صاحب کے یہاں عمل تاریخ کی صورت (Form) نگاری سے ہے . چنانچہ اب ہم ان مسائل کی زیادہ باریک تفصیلوں میں نہیں جائیں‌گے . البتہ چند عام قسم کی باتوں کا اظہار اب بھی ضروری ہے . پہلی بات یہ ہے کہ سیرت نبوی کے ساتھ ساتھ خلافت راشدہ کے بیان میں بھی شاہ صاحب کتب حدیث سے (استفادے اور استشہاد کا) وہ کام لیتے ہیں جو اب مؤرخین اسلام کی مختلف ڈھنگ سے منضبط کی ہوئی تصانیف سے لیا جا سکتا تھا . مثلاً وہ حضرت عمر کے انتظام امور کے بارے میں ان اخبار سے استشہاد کریں‌گے جو امام بخاری یا امام مسلم کی صحیح میں ملتے ہیں (حالانکہ ان واقعات کو علمائے تاریخ زیادہ مسلسل اور مرتب طریقے سے بیان کرتے ہیں اور ان لوگوں کی تصانیف پر شاہ صاحب کا علمی تبحر محیط بھی ہے) . اس طرز کار کی توجیہ دو طرح سے ممکن ہے . اولاً ہم اس حقیقت کی طرف اشارہ کرچکے ہیں کہ شاہ صاحب کی تصانیف میں تاریخی واقعات برسبیل تبصرہ شامل ہوئے ہیں اور ان کا اصلی مقصد یہ ہے کہ وہ ان واقعات کے معانی بیان کریں . دوسری بات یہ ہے کہ کتب حدیث کی طرف شاہ صاحب اس لیے زیادہ جھکتے ہیں کہ وہ خود ایک جلیل القدر

محدث میں اور علم حدیث کو ان کے نظام فکر میں ایک بہت نمایاں جگہ دی گئی ہے چنانچہ وہ استعمال ہر قسم کے تاریخی مواد کا کرتے ہیں لیکن استشہاد خصوصیت کے ساتھ کتب حدیث سے کرنا چاہتے ہیں[۸] .

عام قسم کے تاریخی مواد سے اس طرح صرف نظر کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ تاریخ اسلام کے وہ ادوار جو خلافت راشدہ سے بتدریج دور ہوتے گیے میں شاہ صاحب کے یہاں بہت ثانوی طور سے بیان کیے گیے ہیں . تنقیح معانی سنت[۹] کے وہ اصول جن کا شاہ صاحب نے «ازالة الخفاء» میں تذکرہ کیا ہے ملت اسلامیہ کی سیاسی تاریخ کو بہت متوسع لفظوں میں جانچنے اور پرکھنے کے لیے تو کام آ سکتے ہیں ، لیکن ان کی مدد سے ہم اس سوال کا جواب نہیں دے سکتے کہ زوال بغداد یا حروب صلیبی یا ہندوستان کی تاریخ کے اسلامی عہد کی قسم کے تاریخی حوادث کو شاہ صاحب تاریخ عالم کے ایک مبصر کی حیثیت سے کس طرح دیکھتے ہیں لیکن پھر بھی (جیسا کہ اس مضمون کے سابق حصوں میں ہم نے کہا ہے) شاہ صاحب جب سیاسی نقطۂ نظر سے علومی[۱۰] نقطۂ نظر کی طرف رجوع کرتے ہیں تو انہیں متاخرین کی بہت سی ایسی خصوصیات سے بحث کرنے کا موقع مل جاتا ہے جنھیں بعض عقیدت مند لیکن غیر ذمہ‌دار لوگ کسی ایسے ناروا دعوے کے ذریعے سے نپٹانا چاہتے ہیں جس کی مثال اقبال کے ذیل کے شعر میں ملتی ہے :

ذرا سی بات تھی اندیشۂ عجم نے جسے
بڑھا دیا ہے فقط زیب داستاں کے لیے

شاہ صاحب کی تصانیف میں علوم اسلامی پر جو تبصرہ ملتا ہے اس میں از روے اصول ان علوم کی تمام اقسام کو شامل کر لیا گیا ہے . فقہ ، کلام اور تصوف کے امتیازات کو مد نظر رکھتے ہوئے شاہ صاحب علوم اسلامی کی ان تینوں (یعنی « منقول و معقول و مکشوف ») قسموں کا احصاء کرلیتے ہیں . اس لیے کہ اس جامعیت کے بغیر تطبیق کی وہ کوششیں کامیاب نہیں ہوسکتی تھیں جنھیں شاہ صاحب نے اپنی علمی بلکہ روحانی

جد و جہد کا بھی نصب العین بنایا تھا ، ہاں یہ دوسری بات ہے کہ اپنے ذاتی رجحانات کے اثر سے یا خود سرمایہ علوم اسلامی کے مختلف شکلوں اور مقداروں میں دستیاب یا مرتب ہونے کی وجہ سے انہوں نے ہر ایک قسم کو ناپ تول کر بالکل برابر کی مقدار میں اپنی توجہ کا موضوع نہیں بنایا ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم کلام پر حجۃ اللہ البالغۃ (۱ : ۹ -۱۰) کے مقدمے کے چند صفحوں میں بہت مختصر اگرچہ جامع قسم کا تبصرہ لکھ دینے کے بعد انہوں نے بات ختم کردی ہے ۔ ہم اسی تبصرہ کو نقطۂ آغاز بنائیں گے ۔ اس تبصرے میں منطقی ترتیب اور تاریخی اعتبارات کے تزاحم نے عجیب اشکال پیدا کردیا ہے بہر حال شاہ صاحب نے وہاں پر جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی تاریخ کے بالکل ابتدائی دور میں مسلمانوں کے درمیان نظری مسائل پر اختلافات نہ تھے بعد میں جب تفرقہ پڑنے لگا تو دو قسم کے اختلافات ظاہر ہوئے ۔

(الف) آخرت کی زندگی یا عالم غیب کی بہت سی تفصیلات ایسی تھیں جو قرآن شریف میں اور حدیث نبوی میں مذکور تھیں ۔ قبر میں سوال و جواب کا ہونا ، اعمال کا تولا جانا ، پلصراط سے گذرنا ، اللہ تعالیٰ کو آنکھ سے دیکھنا ، یا بزرگان دین کے ہاتھوں غیر معمولی واقعات کا ظہور میں آنا ، یہ سب چیزیں ایسی تھیں جن کے لئے قرآن اور سنت کی تائید موجود تھی اور جن پر بالعموم مسلمانوں کا عقیدہ بھی تھا لیکن اب سوال یہ اُٹھا کہ ان چیزوں کی حقیقت کیا ہے اس کے جواب میں کچھ لوگوں نے یہ قاعدہ بنا لیا کہ ان سب چیزوں کو ان کے ظاہری مفہوم میں قبول کرلیا جائے ان کو اس سے کوئی بحث نہ تھی کہ وہ ظاہری مفہوم عقلی اُصولوں سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں ۔ ہاں ان لوگوں نے خود بات کہنے یا اپنے مخالفین کا منہ بند کرنے کے لیے عقلی اسالیب بحث کا استعمال کیا ۔ لیکن اس صورت میں بھی ان کا قاعدہ یہ تھا کہ اسالیب (Methods) کے فلسفیانہ مبادی اور متضمنات سے عقائد کا استفادہ نہ کیا جائے یہ لوگ اہل سنت کہلائے ۔

ان لوگوں کے برخلاف کچھ لوگ ایسے تھے جو ظاہری مفہوم سے مطمئن نہیں تھے۔ انہوں نے تلاش حقیقت کا ذریعہ اس بات کو سمجھا کہ جب ظاہری مفہوم عقلی اُصولوں سے ٹکراتا ہو تو اسے چھوڑ کر تاویل سے کام لیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے مسائل آخرت کی تفصیلات کا یا تو سرے سے انکار کر دیا یا پھر ان کو تاویلات کا موضوع بنایا۔ مگر ان میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جنھوں نے کہا "ہم ان سب چیزوں کو مانتے ہیں اگرچہ ہم ان کو سمجھ نہیں سکے ہیں اور ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ عقل ان باتوں کی تائید نہیں کرتی۔ ہم تو ان پر اس وجہ سے عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہمارے پروردگار نے ان باتوں کی تصدیق کی ہے، اور دلیل عقل ہمیں بتاتی ہے کہ اس پروردگار پر عقیدہ رکھنا بر حق ہے"۔

(ب) مسائل اختلاف کی دوسری قسم کا تعلق ان چیزوں سے تھا جو قرآن و حدیث میں نسبتاً جزوی طور سے آتی تھیں (چنانچہ اس اعتبار سے وہ سابق قسم کی چیزوں سے مختلف تھیں جن کے الفاظ اور الفاظ کے ذریعے سے ادا ہونے والے تصورات دونوں منصوص تھے)۔ ان کی تین شکلیں تھیں :-

اولاً بعض لوگ اس قسم کے سوالوں پر اختلاف کرنے لگے کہ انبیاء اور فرشتوں میں یا حضرت عائشہ اور حضرت فاطمہ میں کس کو کس پر افضلیت حاصل ہے۔ اس قسم کے سوالوں کا تعلق تاریخی شخصیات سے تھا اور فریقین اپنی اپنی بات کی تائید میں روایات اور منقولات سے تعلق رکھنے والے دلائل پیش کرتے تھے۔ (ظاہر ہے کہ یہ دلائل منصوص تھے لیکن ان کا موجودہ استعمال غیر منصوص تھا اور یہی ان کی موجودہ شکل کے ادھورے پن کی دلیل ہے)۔

ثانیاً بعض لوگ اس قسم کے سوالوں پر اختلاف کرنے لگے کہ اسلامی تعلیمات میں جو تصورات شامل ہیں ان کے ساتھ کچھ اور زیادہ بنیادی تصورات پر بھی یقین رکھنا ضروری ہے یا نہیں۔ مثلاً کسی کا خیال

تھا کہ کائنات کی مخلوقیت کو اسی وقت ثابت کیا جا سکتا ہے جب آدمی ہیولا کے نظریے کی تردید کرے اور غیر منقسم اجزاء (Atoms) کا وجود ثابت کردے ۔ کوئی کہتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کو کائنات کا بلاواسطہ خالق اسی وقت مانا جا سکتا ہے جب آدمی اس نظریے کا رد کردے کہ جو ایک ہے اس سے صرف ایک ہی چیز کا صدور ہو سکتا ہے کچھ لوگ سمجھتے تھے کہ معجزات پر عقیدہ رکھنے والے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ علت و معلول کے درمیان طبیعی تعلق کی عقلی ضرورت کا انکار کردے ۔ اسی طرح سے حشر اجساد کو بعض لوگ اس طرح سے ثابت کرنا چاہتے تھے کہ پہلے اعادۂ معدوم کا امکان تسلیم کرلیا جائے ۔ (اس مثال میں ادھورے پن کی وجہ یہ ہوئی کہ لوگ بعض منصوص اقوال کی ناسمجھی کرتے تھے اور اس طرح نصوص کے دائرے سے آگے بڑھتے تھے) ۔

ثالثاً بعض لوگ اس قسم کے سوالوں پر اختلاف کرنے لگے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کیا ہیں اور اس کے بارے میں جو جسمانی تفصیلات (مثلاً اس کا عرش نشین ہونا ، یا اس کے چہرے کا اور اس کی ہنسی کا بیان) آیات و احادیث میں ملتی ہیں ان کا مفہوم کیا ہے ۔ صفات کے بارے میں صورت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کا سننا اور دیکھنا اور اس کی رحمت ، بخشش یا غضب تو ایسی چیزیں تھیں جو قران و حدیث میں ملتی تھیں ۔ لیکن بعض لوگوں نے ایسا کیا کہ سننے اور دیکھنے کو علم کی حقیقت مطلق سے تعبیر کیا ۔ یا پھر کچھ لوگوں نے سننے اور دیکھنے کے ساتھ زندگی ، علم ، ارادہ ، قدرت اور گویائی (یعنی شخصیت یا Personality کے اجزاء ترکیب) کا اثبات کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے اندر یہ سب صفات بدرجہ اتم موجود ہیں ۔ اسی طرح کچھ لوگ کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود ہے اور اس کی سب صفات کی حیثیت اعراض کی سی ہے جو اپنے محل قابل پر کبھی طاری ہوتے ہیں اور کبھی اس سے زائل ہوجاتے ہیں ۔ ان کے بر خلاف کچھ دوسرے لوگ ذات و صفات کے مسئلے کی باریکیوں سے پرہیز کرنے لگے اور انہوں نے یہ رائے قائم کی

که اللہ تعالی کی جن صفات کا ذکر نص و خبر میں ملتا ہے وہ ان تمام معانی پر محیط ہیں جن کو بہت سے لوگ اس مسئلے میں متاخرین کے انکشافات سے تعبیر کرنے لگے ہیں ۔ اسی طرح جسمانی تفصیلات کے بارے میں بعض لوگوں نے یہ خیال کیا کہ ان سے کچھ ایسی چیزیں مراد ہیں جو ان تفصیلات کے ظاہری مفہوم سے بھی زیادہ دور نہیں ہیں اور جن کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر ہو سکتا ہے ۔ مثلاً انہوں نے کہا کہ عرش نشینی سے تمام کائنات پر قدرت اور استیلاء کا مفہوم لیا جا سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے چہرے سے اس کی ذات یا شخصیت مراد ہوسکتی ہے ۔ ان لوگوں کے برخلاف دوسرے لوگوں نے تاویل سے پرہیز کیا اور کہدیا کہ اس امر کی تحقیق ناممکن ہے کہ جسمانی تفصیلات سے کیا چیز مراد ہے ۔ گویا یہ لوگ کسی ایسے خریدار کی مانند تھے جو بازار سے کپڑا لے کر آئے اور پھر (اسے استعمال کرنے کی بجائے) اسی طرح سے لپیٹ کر رکھدے جس طرح دوکاندار نے اسے لپیٹ کر اور کس کر باندھا تھا (وطوا ما قوم علی غرما)[11] .

اب ہم بتانا چاهتے ہیں کہ شاہ صاحب نے فقہ پر کس طرح سے تبصرہ کیا ہے ۔ علوم اسلامی کا یہ شعبہ ان کے بیان (کلام کے مقابلے میں) زیادہ تفصیل کے ساتھ اور (تصوف کے مقابلے میں) زیادہ منظم طریقے سے تبصرہ کا موضوع بنا ہے ۔حجة اللہ البالغة میں شاہ صاحب نے تاریخ فقہ کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس کی تفصیل دلچسپ ہے ۔ وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ حجة کی تصنیف سے بہت پہلے وہ اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھنا چاهتے تھے (جو اگر مکمل ہوجاتی تو رسالہ غایة الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف کا نام پاتی) . لیکن جب حجة کی تصنیف شروع ہوگئی تو انہوں نے دیکھا کہ سابق الذکر کتاب پر کام کو جاری رکھنا انتشار اور خلل کا باعث ہوگا ۔ لیکن انہیں یہ ڈر بھی محسوس ہوا کہ اگر ادھوری کتاب کو پس پشت ڈال دیا گیا تو شاید وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے پردہ خفا میں رہےگی .

چنانچہ انھوں نے اب تک جو کچھ بھی لکھا تھا اس کو حجۃ اللہ البالغۃ کے اندر ھی شامل کر لیا ۔ اس بھاری بھر کم اضافے نے حجۃ کے پہلے حصے میں کتاب کے ابواب اور فصول کی مجوزہ تعداد اور ترتیب کو بگاڑ دیا ھے اور (مسائل فقہ کے بارے میں) بیان کو اس قدر بڑھا دیا ھے کہ شاہ صاحب کو خود (کافی حساس لفظوں میں) اس طوالت کا اعتراف کرنا پڑا ھے جو « میری عادت اور میرا ڈھنگ نہیں ھے »[۱۲] ۔

فقہ کے بارے میں شاہ صاحب جو کچھ کہنا چاھتے ھیں اس کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ھے کہ ھم ان کے تصور تاریخ حدیث کو بھی ذھن میں رکھیں ۔ ھم اس مضمون میں دیکھ چکے ھیں[۱۳] کہ وہ حدیث لٹریچر کے اس حصے سے کیا کام لیتے ھیں جو تاریخی واقعات کا احاطہ کرتا ھے ۔ اس حصے کے علاوہ ایک دوسرا حصہ ایسا ھے جس میں خالص اعتقادی مسائل کا بیان ھے ۔ اس قسم میں شاہ صاحب « متواتر » احادیث کو رکھتے ھیں یہ وہ حدیثیں ھیں جن کی (دور صحابہ میں) اس قدر کثرت سے روایت کی گئی کہ اب ان کی صحت پر شبہ کرنا بھی ممکن نہیں ھے ۔

اس قسم کی حدیثوں پر کلام اللہ کے ساتھ ھی ساتھ مسلمانوں کے ایمان کی بنیاد رکھی گئی ھے ۔ تاریخی اور اعتقادی مسائل کے بعد، باقی حدیث لٹریچر زیادہ تر تشریعی (Legislative) ھے ۔ اس میں جو حدیثیں شامل ھیں ان میں کسی کام کے کرنے کا یا نہ کرنے کا حکم دیا گیا ھے شاہ صاحب ان میں « مستفیض » احادیث کو رکھتے ھیں ۔ یہ وہ حدیثیں ھیں جو غلطی کے احتمال سے اس طرح تو آزاد نہیں ھیں جس طرح متواترات ۔ لیکن جن کو علماء اسلام نے قبول کیا اور پھر ان پر ملت اسلامیہ کی اجتماعی زندگی کے عملی مسائل کی تاسیس ھوئی ۔ شاہ صاحب کا خیال ھے کہ متواتر حدیثوں پر اعتراض کرنے والا گویا نبوت کی مخالفت اور تکذیب کے لئے آمادہ ھوتا ھے ، اور مستفیض احادیث پر اعتراض کرنے والا حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کے تبلیغی اور اجتہادی

کارناموں کی اھمیت پر ، اور ان کارناموں کے اندر خود نبوت کے حق میں جو شہادتیں مضمر ھیں ان شہادتوں پر خاک ڈالتا ھے (ازالۃ الخفاء حصہ اول ص ۲۸۷ ـ ۲۷۵) ۔ جہاں تک فقہ کا تعلق ھے مستفیض احادیث کو اس کے تار و پود سے تعبیر کیا جا سکتا ھے ۔ لہذا فقہ کی تاریخ میں ان احادیث پر نظر ڈالتے چلنا بھی ضروری ھے ۔

فقہ کی تاریخی نشو و نما کی تفصیل پیش کرنے سے پہلے یہ بہت ضروری ھے کہ اس کا مفہوم متعین ھو جائے ۔ حجۃ (۱ : ۱۳۲ اور دیگر صفحات) میں متفرق طور پر جو بیانات ملتے ھیں ان کو یکجا کردینے پر اس علم کی تعریف ذیل کے لفظوں میں دی جا سکتی ھے :

شاہ صاحب کے نزدیک فقہ وہ علم ھے جس کا موضوع (۱) ایسی « معقولۃ المعنی » چیزیں بھی ھیں جو بذات خود اچھی ھیں اور (۲) ایسی چیزیں بھی ھیں جو بالواسطہ اچھائیوں کی حامل سمجھی جاتی ھیں ۔ پہلی قسم میں وہ مصالح شامل ھیں جن کا علم انسان کو تجربے یا نظر صادق یا حدس کے ذریعے سے حاصل ھوتا ھے ۔ دوسری قسم میں وہ قوانین شامل ھیں جو مقصود بالذات نہیں ھیں بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ایک وسیلہ ھیں ، اور جن کا علم مسلمان کو پیغمبر اسلام کے اقوال و افعال کی خبر سے حاصل ھوتا ھے ۔ یہ خبر ھمیں بتاتی ھے کہ پیغمبر اسلام نے کس طرح ان امور کی مقداروں کو یا علامتوں کو یا شرطوں کو یا ارکان کو مقرر کیا ھے جن کے ذریعے سے ھم اچھی چیزوں کے حصول پر یا بری چیزوں سے اجتناب پر قادر ھو سکتے ھیں ساتھ ھی ساتھ اس علم سے ھم یہ بھی کہہ سکتے ھیں کہ خود پیغمبر اسلام نے مذکورہ بالا مقداروں یا علامتوں یا شرطوں یا ارکان کی تخصیص کرنے میں کس طرح اجتہاد سے کام لیا ھے ۔ وہ ایک قاعدہ (Postulate) جو علم فقہ میں

مسلم ہے (اور جس کے دلائل سے اس علم میں بحث نہیں کی جا سکتی) یہ ہے کہ آنحضرت کا اجتہاد ان صورتوں میں بھی خطا سے بری ہے جب وہ وحی و تنزیل کی تائید سے نہیں، بلکہ اپنی ذاتی صوابدید سے کوئی فیصلہ کرتے تھے، جن احادیث سے علم فقہ میں (آنحضرت کے اقوال و افعال کے بارے میں) استشہاد کیا جاتا ہے وہ ہم تک ایسے مضبوط اور بے عیب ذریعوں سے نہیں پہونچی ہیں جیسے ذرایع قرآن شریف کے حفظ و نقل میں استعمال ہوئے ہیں، بلکہ ان احادیث کی صحت کا مدار اس چیز پر ہے کہ ان کو فرداً فرداً شروع میں کم سے کم تین صحابیوں نے بیان کیا تھا اور پھر بعد میں محدثین کی روزافزوں تعداد نے انہیں صحیح مانا .

سابق تعریف میں وہ تمام ضروری باتیں آگئی ہیں جن سے شاہ صاحب اپنے تصور فقہ میں کام لیتے ہیں . صرف ایک چیز جسے یہاں پر نظر انداز کرنا پڑا ہے یہ ہے کہ شاہ صاحب قوانین فقہ کے جزوی اور کلی معانی یا ان کی اشباح و ارواح کے درمیان تفریق کرتے ہیں . حجة (حصہ اول ص ۱۰۳) میں وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ ان دونوں چیزوں میں سے پہلی کو رسول اللہ نے کافی تفصیل کے ساتھ بیان کردیا ہے، لیکن دوسری کو آپ نے صرف «علم میں رسوخ رکھنے والے» لوگوں سے کہا ہے، اور وہ بھی مجمل لفظوں میں یا اشاروں کی صورت میں . اس کے علاوہ شاہ صاحب کا خیال ہے کہ ملت اسلامیہ کی تاریخ میں جب کبھی علماء اسلام کی توجہ اصلاح امور پر صرف ہوئی ہے، تو انہوں نے قوانین فقہ کے جزوی اور کلی معنی میں سے اول الذکر پر زیادہ زور دیا ہے . بہر حال اب ہم تاریخ فقہ و حدیث کی تفصیلات کی طرف رجوع کر سکتے ہیں . شاہ صاحب ہمیں بتاتے ہیں کہ فقہ کی تصانیف جن باریکیوں سے اور موشگافیوں سے بھری ہوئی ہوتی ہیں وہ تو متاخرین کا

کارنامہ ہیں ۔ ورنہ رسول اللہ کے زمانے میں یہ ہوتا تھا کہ آپ کسی چیز پر بالفعل عمل کرتے تھے اور صحابہ آپ کے کام کا غور اور احترام کے ساتھ مشاہدہ کرتے تھے ۔ مثلاً آنحضرت جب وضو کرتے تھے تو صحابہ اس کی تمام تفصیلات کو دیکھتے رہتے تھے ، لیکن ان کے ذہن میں یہ سوال پیدا نہ ہوتا تھا کہ اس مجموعہ حرکات میں سے کون سی ایک جزو لاینفک کی حیثیت رکھتی ہے اور کون سی محض ایک داخلی شرط کی ۔ خود آنحضرت اس قسم کے سوالوں کی تصریح نہیں کرتے تھے کہ مثلاً وضوء میں جو چیزیں فرض ہیں وہ چار ہیں یا چھ اور صحابہ آپ سے بہت زیادہ سوالات پوچھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے ۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ رسول اللہ کے زمانے میں جب کبھی لوگوں کے سامنے کوئی مسئلہ آتا تھا یا ان کے درمیان کوئی جھگڑا شروع ہوجاتا تھا تو وہ آپ کے پاس آتے تھے اور طالب ہوتے تھے کہ آپ انہیں مشورہ دیں یا جھگڑا چکائیں ۔ آپ ان کی اس ضرورت کو نہایت اطمینان بخش طریقے سے رفع کردیتے تھے ۔ یا اگر وہ لوگ کوئی اچھی بات کہتے یا کرتے تھے تو آنحضرت اس پر رضامندی کا اظہار بلکہ تحسین بھی کرتے تھے اور اگر ان سے کوئی مذموم چیز سرزد ہوتی تھی تو آپ اس کی گرفت کرتے تھے ، مشورہ دینے کی یا جھگڑا چکانے کی یہ کارروائیاں بالعموم بہت سے لوگوں کے سامنے بلکہ بعض بڑے بڑے اجتماعات کے موقع پر ہوتی تھیں ۔ زمانہ گذرنے کے ساتھ رسول اللہ کے ہر ایک صحابی کے پاس ایسی بہت سی مثالیں اکٹھی ہوگئیں جن میں اس نے آپ کو عبادت میں یا عبادت کی تیاری میں مشغول دیکھا تھا ، یا آپ کے مشورے سنے تھے یا آپ کے فیصلوں کا مشاہدہ کیا تھا ۔ اب ہر ایک صحابی کی یہ کوشش تھی کہ وہ ان مثالوں کی تمام تفصیلات کو محفوظ رکھے ۔ چونکہ صحابہ نے رسول اللہ کے اقوال و افعال کو ان کے گرد و پیش کے حالات اور ان کے اندرونی محرکات کے ساتھ مربوط دیکھا تھا ، لہذا اب وہ بعض صورتوں میں رسول اللہ کے مدعا کی

ترجمانی اس طرح سے کرنے لگے کہ آنحضرت کی مثال کو معیار بنا کر انھوں نے چیزوں یا کاموں کے قابل ترک یا قابل قبول ہونے پر حکم لگانا سیکھ لیا . خود ان کے دل پر آنحضرت کے اقوال و افعال کا جو اطمینان بخش اور سکون آور یا محبت انگیز نقش تھا اس کی بنا پر وہ آپ کی مثال کو چیزوں کی اچھائی اور برائی کا معیار سمجھتے تھے . یعنی اس معیار کے حصوں میں انھوں نے عقلی استدلال یا ظن و تخمین سے نہیں، بلکہ قلبی تعلق کے تقاضوں سے کام لیا تھا .

پھر رسول اللہ کی وفات کے بعد صحابہ کو مدینے سے دور جانے کا موقع ملا یا ضرورت پڑی . ان میں سے کچھ تو اپنے اپنے وطن کو واپس چلے گئے ، اور کچھ مختلف وجوہ سے مدینے کے علاوہ دوسرے شہروں میں یا ملک عرب سے باہر دوسرے ملکوں میں گئے . جو صحابی جس جگہ پہونچا وہاں کے لوگوں نے اسے اپنا رہنما بنا لیا اور اپنی زندگی کے مسائل کو اس کے پاس لےکر آنے لگے . وہ ان کے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتا تھا . چنانچہ وہ رسول اللہ کی مثال کو یاد کرتا تھا اور غور کرتا تھا کہ آیا وہ مثال اس کے سامنے پیش کئے ہوئے مسئلے پر منطبق ہوتی ھے یا نہیں . اگر اس مثال سے براہ راست استفادہ ممکن نہ ہوتا تھا تو وہ اجتہاد سے کام لےکر یہ اندازہ کرتا تھا کہ رسول اللہ کی زندگی کا عام طور سے جو ڈھنگ یا رجحان تھا اس کی روشنی میں اس نئے مسئلے کو کس طرح حل کیا جا سکتا ھے .

اب صحابہ کے اجتہادات کی مثالیں متعدد اور متنوع ہونے لگیں . کبھی کبھی بہت سے صحابی ایک ھی مسئلے کو مختلف جگہوں پر مختلف طریقے سے حل کرتے تھے ، اور کبھی ایک ھی صحابی ایک ھی مسئلے پر مختلف وقتوں میں مختلف طریقے سے اظہار رائے کرتا تھا . اس قسم کے اختلافات کی چند مثالیں یہاں پیش کی جاسکتی ھیں .

(۱) کبھی کبھی دو صحابی ایک ھی مسئلے سے اس طرح بحث کرتے تھے کہ ان میں سے ایک تو کسی ایسی حدیث سے استفادہ کرسکتا تھا جو خاص

طور سے اس کے علم میں ہوتی تھی، لیکن دوسرا اس حدیث سے آگاہ نہ ہونے کی وجہ سے اپنی ذاتی صوابدید کے سوا کوئی اور معیار نہ رکھتا تھا۔ اس تفاوت کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی تھیں۔ مثلاً ایک دفعہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے کسی حدیث سے آگاہ نہ ہونے کی وجہ سے بیوہ عورتوں کے حق وراثت کے بارے میں اجتہاد کیا[۱۵]۔ بعد میں انھیں ایک حدیث کا علم ہوا جس میں اس مسئلے کو اسی طرح سے حل کیا گیا تھا جس طرح خود انھوں نے اسے حل کیا تھا۔ چنانچہ ان کا دل مسرت سے لبریز ہوگیا۔ اس کے برخلاف ایک مثال حضرت ابو ہریرہ کی ہے جنھوں نے روزوں سے متعلق کسی مسئلے پر اجتہاد[۱۶] کیا۔ بعد میں انھیں ایک ایسی حدیث کا علم ہوا جو اسی مسئلے کا ایک مختلف حل بتاتی تھی۔ چنانچہ انھوں نے اپنی رائے کو بدل کر حدیث کے مطابق بنا لیا۔ حضرت ابو ہریرہ کے بر خلاف چند مثالیں ایسے صحابیوں کی ہیں جنھوں نے اجتہاد کیا اور پھر جب انھیں ایک ایسی حدیث بتائی گئی جو ان کی رائے کی تصویب نہیں کرتی تھی، تو انھوں نے حدیث کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھا[۱۷] اور اپنے اجتہاد پر قائم رہے۔ (۲) صحابہ کے اختلاف کی ایک اور شکل یہ ہوتی تھی کہ دوصحابی جنھوں نے رسول اللہ کو کوئی کام کرتے دیکھا تھا یا کوئی بات کہتے سنا تھا اس امر میں اختلاف کرتے تھے کہ آیا آنحضرت اس موقع پر محض اتفاقی طور سے اس چیز کو کہہ رہے یا کررہے تھے، یا وہ اسے ایک عام قاعدے کا مرتبہ دینا چاہتے تھے[۱۸]۔ (۳) کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک صحابی کسی حدیث سے آگاہ ہونے کی بنا پر ایک خاص طریقے سے اجتہاد کرتا تھا اور پھر کوئی دوسرا صحابی کسی دوسری حدیث سے استناد کرتے ہوئے یہ ثابت کردیتا تھا کہ اول الذکر حدیث کے سمجھنے یا یاد رکھنے میں کوئی غلطی ہوئی ہے یا اس حدیث کا حکم کسی دوسری حدیث کے حکم سے متعارض یا اس کے ذریعے سے منسوخ ہوچکا ہے۔

صحابہ کے بعد علوم اسلامی کے وارث وہ لوگ ہوئے جو تابعین کہلاتے ہیں۔ ان کو دو چیزیں وراثت میں ملیں۔ (۱) رسول اللہ کے اقوال و افعال جنہیں صحابہ نے روایت کیا تھا۔ اور (۲) خود صحابہ کے اپنے اجتہادات۔ اگر تابعین کو ان چیزوں کے درمیان کوئی اختلاف نظر آیا تو انہوں نے کوشش کی کہ اس کو رفع کریں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کے اجتہاد میں جن چیزوں کے اندر استقلال اور انفرادیت کا مادہ تھا وہ اب تابعین کے لئے بہت زیادہ اہم نہ تھیں۔ (مثلا حضرت عمر نے عمار بن یاسر کی روایت کے علی الرغم جو اجتہاد کیا تھا تابعین نے اس کی توثیق نہ کی[۲۰]) تنقیدی صلاحیتوں کےاس قسم کے استعمال نے خود تابعین (میں سے سب سے زیادہ ممتاز افراد) کو مختلف «مذاهب» کا بانی یا رہبر بنادیا۔ اب عالم اسلام کے بڑے بڑے شہروں میں اس طبقہ کا ایک نہ ایک فرد لوگوں کا معلم تھا۔ مثلاً مدینے میں پہلے سعید بن مسیب اور سالم بن عبداللہ بن عمر نے قیادت کی اور بعد میں زہری، یحییٰ بن سعید اور ربیعۃ بن عبد الرحمن نے۔ شہر مکہ میں عطاء بن ابی رباح کا بول بالا تھا۔ کوفہ ابراهیم نخفی اور شعبی کی تعلیم سے متاثر تھا۔ اور بصرہ میں حسن بصری، یمن میں طاؤس بن کیسان اور شام میں مکحول علوم اسلامی کی تبلیغ کرتے تھے۔ ان حضرات میں سے، سعید بن مسیب اور ابراهیم نخفی نے ابواب فقہ کی ترتیب قائم کی اور ہر باب میں ان متعلقہ اصولوں کو رکھا جو انہوں نے سلف سے سیکھے تھے۔ سعید اور ان کے ساتھی یہ سمجھتے تھے۔ کہ حرمین شریفین (یعنی مکہ اور مدینہ) کے لوگ فقہ میں سب سے زیادہ محکم اور گہری بنیادوں پر اپنی عمارت قائم کرسکتے تھے۔ خود سعید نے جس فقہ کی تعلیم دی ہے وہ یا تو (صحابیوں میں سے) عبد اللہ بن عمر، حضرت عائشہ اور ابن عباس کے اقوال اور فتاویٰ سے ماخوذ ہے، یا اس کا مدار ان قاضیوں کے فیصلوں پر ہے جو مدینے میں اس عہدے پر مامور رہے۔ چنانچہ سعید وغیرہ نے اس قسم کے تمام مواد کو اکٹھا کیا، اور پھر ان سب کی چھان بین کرنے کے بعد ان میں سے

ایسی چیزوں کو منتخب کرلیا جن پر عام طور سے اتفاق کیا گیا تھا۔ اس مواد کے اختلافات جب ان لوگوں کے سامنے آتے تھے تو وہ ان میں سب سے زیادہ دل نشین چیزوں کو پسند کرلیتے تھے۔ اگر بالفعل ظاہر ہونے والے کسی نئے مسئلے پر وہ اس ذخیرے میں سے کسی چیز کو کافی نہیں پاتے تھے، تو پھر وہ مذکورہ بالا صحابیوں کی تعلیمات کے عام ڈھنگ اور طور و طریق سے استنباط کرتے تھے۔ سعید اور ان کے رفقاء کے بر خلاف کوفے کے لوگ ابراہیم نخعی وغیرہ کی قیادت میں حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود جیسے صحابیوں اور شریح جیسے قاضیوں کے فتاویٰ اور فیصلوں سے رجوع کرتے تھے۔ اپنی معلومات کو یہ لوگ بھی اسی طرح سے مدون اور مرتب کرتے تھے جس طرح سے مدینے والے۔

تابعین کے بعد جن لوگوں نے علم کا بوجھ سنبھالا (حملة العلم) انہیں علماء کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ھے۔ فقه کے ابواب میں سے یہ لوگ وضوء، غسل، نماز، حج، نکاح، اور خرید و فروخت وغیرہ کے مسائل کی تنقیح پر خاص طور سے توجہ صرف کرتے تھے ان کا طریقہ یہ تھا کہ وہ رسول اللہ کی حدیث کی روایت کرتے تھے، قاضیوں کے فیصلوں سے کام لیتے تھے، اور پھر ان سوالات کی تشکیل اور ترتیب کرتے تھے جو ان چیزوں کو سامنے رکھتے ہوئے خود ان کے ذہن میں پیدا ہوتے تھے اور اس تمام تحقیق کے بعد وہ ان مسائل کا حل کرنے کے لئے اجتہاد سے کام لیتے تھے جو بالفعل رونما ہوتے تھے۔ حدیث کی روایت میں ان کا طریقہ یہ تھا کہ وہ صرف ان احادیث ھی سے رجوع نہ کرتے تھے جن کے راویوں کے سلسلے میں کوئی خلل نہ تھا، بلکہ ان (مرسل) احادیث کی طرف بھی توجہ کرتے تھے جن کو تابعین میں سے کسی شخص نے اس طرح سے روایت کیا تھا کہ وہ اپنے بیان کے لیے کسی صحابی کی سند پیش نہ کر سکتا تھا (جو سلسلہ روایت کے نچلے یعنی راوی کی طرف سے شروع ہونے والے حصے کو مکمل کردیتی) اس کے علاوہ یہ علماء ان روایتوں کو بھی اہمیت دیتے تھے جو صحابہ

پر «موقوف» ھوگئی تھیں (یعنی ان سے آگے بڑھ کر رسول اللہ تک نہیں پہونچائی گئی تھیں) . یہ لوگ جانتے تھے کہ صحابہ نے کسی بات کو رسول اللہ سے منسوب (یعنی ان کی ذات تک «مرفوع») نہ کرنے میں یا تو احتیاط سے کام لیا ھے یا وہ رسول اللہ کے قول سے کوئی نتیجہ اخذ کر رھے ھیں، ورنہ بہر صورت ان کے قول کی اساس رسول اللہ کی تعلیمات پر ھے . اس طرح سے ان علماء کا یہ دستور بن گیا کہ وہ صحابہ کا احترام کرتے تھے اور ان کے تقدم اور ان کی زیادہ گہری بصیرتوں کو روایت حدیث کے معاملے میں قابل لحاظ سمجھتے تھے . چنانچہ اب جب کبھی دو حدیثوں میں اختلاف اور تصادم ھوتا تھا تو یہ علماء خود محاکمہ کرنے سے پہلے ان اقوال صحابہ پر نظر کرتے تھے جن میں اس اختلاف کو رفع کرنے کی کوشش یا دو حدیثوں میں سے کسی ایک کے مفہوم کی تخصیص ھوچکی ھوتی تھی . جب یہ لوگ خود صحابہ کو مختلف سمتوں میں جھکتا ھوا پاتے تھے تو ان کی نظر میں اس صحابی کا قول قابل ترجیح ٹھہرتا تھا جس کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لئے حالات نے ان (علماء) کو خاص طور سے مائل اور آمادہ بنایا تھا . اس کا مطلب یہ ھوا کہ خود اپنے شہر یا علاقے سے تعلق رکھنے والے صحابی کا قول ان (علماء) کے لئے قابل ترجیح ھوتا تھا .

اب حالات اس کام کے لئے سازگار تھے کہ علماء کی توجہ ان چیزوں کی تدوین پر صرف ھو جو مختلف وقتوں میں مختلف جگہوں پر بہت سے لوگوں کی رھنمائی میں اختیار کی جاتی رھی تھیں . چنانچہ بہت سے علماء نے یہ کام شروع کیا . مالک بن انس اور محمد بن عبدالرحمن بن ابی ذئب نے مدینے میں، ابن جریج اور ابن عینیہ نے مکہ میں، سفیان ثوری نے کوفے میں، اور ربیع نے بصرے میں تدوین کا کام شروع کیا . ان سب لوگوں میں مالک بن انس کا مرتبہ اس وجہ سے بلند ھے کہ وہ مدینے کے سارے فقہی سرمایہ پر عبور رکھتے تھے اور «فقہاء صحابہ» (یعنی حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عائشہ، ابو ھریرہ، عبداللہ بن

عمر، عبد اللہ بن مسعود اور ابن عباس) کے فتاویٰ پر ان کے قول کو سند سمجھا جاتا تھا۔ امام مالک کے مقابلے میں امام ابو حنیفہ ابراہیم نخعی کے افادات سے مستفید ہوئے تھے۔ انھوں نے ان افادات کو واقعات اور مسائل پر منطبق کرنے کی کوشش کی اور اس کام میں انھوں نے جس بصیرت اور تدبر کا ثبوت دیا ہے اس کی نظیر ملنا مشکل ہے۔ خود امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں ابو یوسف سب سے زیادہ مشہور ہوئے ہیں۔ جب وہ ہارون رشید کے زمانے میں سب سے بڑے قاضی کے عہدے پر مامور ہوئے تو ان کے اثر سے حنفی مذہب کی عراق، خراسان اور ماوراء النھر میں اشاعت اور ترویج ہوئی۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے شاگردوں میں علمی تبحر کے اعتبار سے محمد بن حسن شیبانی کا مرتبہ سب سے زیادہ بلند ہے۔ وہ حنفی فقہ میں تو دستگاہ رکھتے ہی تھے لیکن اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے امام مالک سے مؤطا کا درس بھی لیا تھا۔ مالکی اور حنفی مذہب کے ساتھ ساتھ فقہ میں تیسرا مذہب امام شافعی کا ہے۔ انھوں نے دونوں سابق الذکر مذہبوں کا غور سے مطالعہ کیا اور پھر اس نتیجہ پر پہونچے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے بھی حلقہ بگوش نہیں ہوں گے۔ خود ان کے اپنے مذہب کی بنیاد نصوص کے نئے سرے سے تفحص پر ہے، اور اس تنقید پر جس کا ہدف انھوں نے مالکی اور حنفی فقہ کو بنایا۔ ان کی اس تنقید میں جن تصورات سے کام لیا گیا ہے ان کی پانچ بڑی قسمیں ہیں :-

اولاً امام شافعی کو اس بات پر اعتراض تھا کہ موجودہ مذاہب فقہ میں مرسل اور منقطع حدیثوں سے (یعنی ان روایتوں سے جن کو کسی صحابی سے منسوب نہیں کیا جاسکتا تھا) کام لیا جاتا تھا۔ اس قسم کی حدیثوں کا تجزیہ کرنے پر انھوں نے بہت سی ایسی چیزیں پائیں جو بے بنیاد تھیں یا جو دوسری زیادہ اہم اور مستند قسم کی حدیثوں سے ٹکراتی تھیں۔ چنانچہ انھوں نے یہ قاعدہ بنایا کہ جب تک ان حدیثوں میں چند خاص شرائط کی ایفا نہ ہو انہیں قبول نہ کیا جائے۔

ثانیاً امام شافعی اس نتیجے پر پہونچے تھے کہ ان کے زمانے تک فقہاء مختلف چیزوں کو ملانے یا تطبیق دینے کے تو قائل تھے لیکن ایسا کرنے کے وقت وہ کبھی ایک قاعدہ استعمال کرلیتے تھے اور کبھی دوسرا اور اس وجہ سے ان کے کام میں یکرنگی اور استقامت نہ تھی۔ اس سلسلے میں مثال کے طور پر امام شافعی اور محمد بن حسن شیبانی کی ایک گفتگو کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ شیبانی کو اہل مدینہ پر یہ اعتراض تھا کہ وہ صرف ایک ہی گواہ کی گواہی کو قبول کرلیتے ہیں اگر اس کی گواہی کے ساتھ کوئی قسم بھی کھا رہا ہو۔ ان کے اعتراض کی اساس اس دعوے پر تھی کہ اس قسم کی گواہی کی تائید میں صرف ایک اکیلے راوی کی روایت ملتی ہے اور پھر اس خبر کے قبول کرنے سے قرآن شریف کے احکام میں تھوڑی سی توسیع بھی لازم آتی ہے۔ لیکن امام شافعی نے ان سے پوچھا کہ کیا وہ یہ قاعدۂ کلیہ اختیار کرنے کے لئے تیار ہیں کہ خبر واحد سے احکام قرآنی میں توسیع نہیں ہوسکتی۔ شیبانی نے اثبات میں جواب دیا۔ اب امام شافعی نے ان کی بات پکڑلی اور ان سے کہا کہ اگر ایسا ہے تو پھر تم خود خبر واحد کی بنا پر احکام قرآنی میں اس توسیع کو کیوں قبول کرتے ہو کہ وارث کے حق میں وصیت نہیں کی جاسکتی۔ اس کا شیبانی کے پاس کوئی جواب نہ تھا۔ غرض یہ ہے کہ اس قسم کی چیزوں کو دیکھ کر امام شافعی نے نصوص کے استعمال میں استقامت برتنے کے لئے بہت مفصل قاعدے بیان کئے۔ اور ان کا یہ کام اصول فقہ کا سنگ بنیاد ہے۔

ثالثاً شافعی نے یہ دیکھا کہ بہت سی احادیث تابعین تک نہیں پہونچی ہیں اور پھر بھی وہ مسائل متعلقہ میں (حدیث کو خاموش سمجھتے ہوئے) فیصلہ کرچکے ہیں۔ لیکن اب علماء اور محققین کی کوشش سے وہ حدیثیں منظر عام پر آتی جارہی تھیں۔ شافعی نے یہ قاعدہ بنایا کہ اگر کسی شخص نے ایک خاص حدیث سے ناواقفیت کی حالت میں اجتہاد کیا ہے تو چاہے اس کا اجتہاد اس حدیث کے مفہوم سے ٹکراتا بھی ہو، پھر بھی یہ فرض نہیں کیا جائے گا کہ وہ حدیث اس کی نظر میں قابل قبول نہ ہوتی۔ ہاں

اگر وہ صریح لفظوں میں حدیث پر معترض ہے تو ہم حسن ظن سے کام نہیں لے سکتے۔ اس صورت میں امام شافعی کا قاعدہ یہ تھا کہ معترض کا اعتراض اسی کے منہ پر مارا جائے اور حدیث کو بحال کیا جائے۔ (شاہ صاحب دو ایسی حدیثوں کا ذکر کرتے ہیں جن سے ناواقفیت کی مثالیں امام شافعی کے سامنے تھیں۔ ان میں سے ایک «حدیث القلتین» ہے جس میں صاف اور پاک پانی کی کم سے کم مقدار کا تعین کیا گیا ہے اور دوسری «حدیث خیار المجلس» ہے جو خرید و فروخت کرنے والوں کو اپنی نشست کی برقراری کے اندر سودے سے پلٹ جانے کا حق دیتی ہے۔ پہلی حدیث سعید بن مسیب اور زھری کے علم میں نہ تھی۔ چنانچہ مالکی اور حنفی فقہ میں اس کے مفہوم سے مطابقت کا اظہار بھی نہیں ہوا ہے۔ دوسری حدیث امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے علم میں تو تھی، لیکن اس سے «فقہاء صحابہ» باخبر نہ تھے، چنانچہ ان دونوں اماموں نے صحابہ تک اس حدیث کے نہ پہونچنے کو خود اس حدیث کے خلاف ایک قسم کا ثبوت سمجھا۔ امام شافعی نے دونوں حدیثوں کو بحال کردیا۔

رابعاً امام شافعی نے ان لوگوں پر تنقید کی جو صحابہ کے متفرق اقوال سے بھی رجوع کرتے تھے۔ تحقیق کرنے پر یہ پتا چلا کہ صحابہ ان کی طرف اس لئے گئے تھے کہ انہیں کسی خاص مسئلے میں کوئی حدیث نہیں ملی تھی۔ ہر حال یہ بات تو مسلم تھی کہ صحابہ میں اختلافات کو رفع کرنے کا ذریعہ اور معیار یہ تھا کہ رسول اللہ کے قول و فعل سے رجوع کیا جائے۔ چنانچہ امام شافعی نے یہ قاعدہ بنایا کہ اگر حدیث نہ ملنے کی صورت میں صحابہ کے قول کو اختیار کرنا ہے تو شرط یہ ہے کہ وہ قول ایسا ہو جس پر سب صحابیوں کا اتفاق رہا ہو۔ امام شافعی کہتے تھے «صحابہ بھی انسان (رجال) تھے، اور ہم بھی انسان ہیں»۔

خامساً امام شافعی کو اس طرز کار پر اعتراض تھا جسے استحسان کا نام دیا گیا تھا۔ اس کی ایک صورت یہ تھی کہ فقہاء نے بعض احکام کے نفاذ کے لئے چند مواقع کی تخصیص کردی تھی۔ مثلاً سورہ

نساء (قران شریف ٦ : ٤) میں حکم دیا گیا ھے کہ جب یتیم بچے صاحب « رشد » ھوں تو ان کے سرپرست ان کا مال انھیں کے سپرد کردیں اب یہ کام آسان نہ تھا کہ ایک ایک یتیم کو دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جاتا کہ وہ صاحب رشد ھے یا نہیں . چنانچہ فقھاء نے استحسان کیا کہ پندرہ سال کی عمر کو سن رشد سے تعبیر کیا جائے اور جب کوئی یتیم اس عمر کو پھونچ جائے تو اس کے حق میں قرآنی حکم کا نفاذ ھو . استحسان کے مخالف اس فیصلے پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ اگر ۱۵ سال کی عمر میں کوئی یتیم در حقیقت صاحب رشد نہ ھوا تو گویا اس کے معاملہ میں « قیاس » (یعنی نصوص سے استخراج) کی بجائے (استحسان کرنے والے) فقھاء کی « رائے » چلےگی . امام شافعی نے رائے اور قیاس کی اس بحث سے آگے بڑھ کر استحسان کے پورے نظریے کی مخالفت کی اور یہ دعویٰ کیا کہ استحسان کرنے والا وہ کام کرنا چاھتا ھے جو صرف شارع کا کا یا واضع قانون کا حق ھے .

حجة (حصہ ۱ : ۱٤٧-۱٤٤) کے جن صفحات میں شاہ صاحب نے مذاھب فقہ کا ذکر کیا ھے ان میں چوتھے (یعنی حنبلی) مذھب کو یا اس کے بانی (یعنی امام احمد بن حنبل) کو شامل نہیں کیا ھے . ویسے شاہ صاحب نے امام احمد کا تذکرہ تاریخ حدیث میں بھی شامل کیا ھے اور مذکورہ بالا صفحات کے فوراً ھی بعد (ص ص ۱۵۲-۱٤٧) انھوں نے اھل حدیث (مثلاً امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راھویہ) اور اصحاب رائے کا جو مقابلہ کیا ھے اس میں گویا وہ ان مسائل سے دوچار ھوئے ھیں جو فقہ حنبلی کے اجزاء ترکیب ھیں . لیکن ھمیں یاد رکھنا چاھئے کہ علماء اسلام اس سوال پر اختلاف رکھتے ھیں کہ امام احمد کو فقہاء میں شمار کیا جائے یا محدثین میں . شاہ صاحب نے مذکورہ بالا صفحات میں تو آنجناب کا ذکر نہیں کیا ھے لیکن پھر بھی یہ خیال صحیح نہیں ھوگا کہ وہ فقہ اور حدیث کے علماء کو اس طرح دور دور اور الگ الگ خانوں میں رکھنے کے لئے تیار ھوں‌گے .

اب تک شاہ صاحب نے فقہ کی تاریخ میں جن زمانوں کا ذکر کیا ہے ان کی گویا پانچ بڑی قسمیں ہیں ۔ سب سے پہلے رسول اللہ کی زندگی کا دور ہے ، پھر صحابہ کا اور ان کے بعد تابعین کا زمانہ ۔ ان زمانوں کی تعریف کے لئے اس نسبت کا ذکر کافی ہے جو انہیں آنحضرت اور صحابہ یا تابعین (یعنی معاصر اشخاص) سے ہے ۔ لیکن چوتھے دور سے زمانوں کی تعریف ان تحریکوں کے حوالے سے شروع ہوتی ہے ، جنھوں نے ان کے اندر فروغ پایا ۔ چنانچہ چوتھے دور کو شاہ صاحب نے دور روایت کہا ہے ، اور پانچویں کو دور تدوین ، ان دونوں کے اختلاف کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ دور روایت میں (جس کا آغاز شاہ صاحب نے امام مالک سے کیا ہے) انحصار ان روایتوں پر تھا جو مقامی (یعنی کسی شہر یا خطہ کے اپنے ذاتی) مصادر سے حاصل ہوتی تھیں ۔ (در اصل یہ طریقہ اس وقت سے شروع ہوگیا تھا جب صحابہ مختلف دیار و امصار میں جاکر بسے تھے) ۔ اس کے برخلاف دور تدوین میں کوشش اس امر پر مرکوز ہوئی کہ مقامی اختلافات کو نظر انداز کردینے کے بعد فقہ اور حدیث کے مجموعی ذخیرے کو مرتب کیا جائے چنانچہ امام شافعی نے ایک موقع پر امام احمد بن حنبل سے کہا ہے " تم اس علم (حدیث) کو ہم سے زیادہ جانتے ہو ۔ اگر تمہیں کوئی صحیح حدیث ملے تو مجھے ضرور بتا دینا ۔ میں اس کا اتباع کروں گا چاہے اس کی اولین روایت کوفے میں ہوئی ہو یا بصرے میں یا شام میں » (حجہ ۱ : ۱٤۸)

جب مذاهب فقہ قائم ہوچکے تو (یعنی روایت اور تدوین کے بعد) وہ دور آیا جسے شاہ صاحب نے تخریج کا زمانہ کہا ہے ۔ اب علماء جو چیزیں چھوڑ گئے تھے ان کے شاگردوں نے انہیں سے کام لے کر نتیجے نکالنا اور مسائل پر احکام کو منطبق کرنا شروع کیا ۔ یہاں سے اہل حدیث اور اصحاب رائے کے درمیان کشمکش نے زور پکڑا ۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ احکام سے استنباط اور استخراج کرنا بھی رائے پسندی ہے ۔ لیکن اعتدال کی حدوں کے اندر ہو تو یہ کام نہ تو قابل اعتراض ہے اور نہ اسے

رائے پسندی کا نام دیا جاسکتا ھے ۔ امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راھویہ اور خود امام شافعی جیسے بزرگوں نے استخراج اور استنباط سے کام لیا ھے ، لیکن ان کو کوئی اصحاب رائے نہیں کہتا ۔ بہر حال تخریج کے کام میں آدمی اعتدال کی حدوں کے اندر بھی رہ سکتا ھے اور ان حدوں سے تجاوز بھی کر سکتا ھے ۔ چوتھی صدی ھجری کے بعد جو زمانہ آیا، اس میں تخریج تو خوب ھوئی لیکن وہ اعتدال سے خالی تھی اب لوگوں نے اپنے اپنے فقہی مذھب کی جانبداری شروع کردی ۔ اس دور میں فقہ کے علم سے یہ مطلب سمجھا جانے لگا کہ آدمی اسماء الرجال سے واقف ھو یا روایتوں پر جرح و تعدیل کرسکے یا جدل کے استعمال کے ذریعے سے دوسرے مذاھب فقہ سے بحث و مباحثہ کر سکے ، یا اپنے مذھب فقہ کی تعلیمات کو یکجاکرسکے یا ان پر شرح یا ان کا خلاصہ لکھ سکے ، یا بالکل فرضی مسائل پر احکام کو منطبق کرنے کا مظاھرہ کرے ۔ یہ سب باتیں اس معیار سے نیچی تھیں جو فقہ کے معاملے میں سلف نے حاصل کیا تھا اور طرہ یہ ھے کہ یہ نیچے درجہ کی چیزیں بھی صرف ممتاز اور سربرآوردہ لوگوں کی دسترس میں تھیں ، ورنہ عوام الناس کا تو حال یہ ھوگیا کہ انھوں نے تقلید اختیار کرلی اور وھی « آج » ان کا دستور عمل ھے ۔

حجة (١ : ١٥٤) میں شاہ صاحب نے تقلید کا ذکر کرتے ھوئے کہا ھے کہ وہ صدیوں کی تاریخ میں ملت اسلامیہ کے تمام طبقات اور افراد کو ایک ھی لکڑی سے نہیں ھانکنا چاھتے ۔ لیکن پھر بھی ان کی رائے یہی ھے کہ بعد کے اس سارے زمانے میں چند ایک صاحب بصیرت لوگوں کو چھوڑ کر تمام مسلمان علم فقہ کا حق ادا کرنے سے قاصر رھے ھیں اس لیے کہ ان کے عوام تقلید کے خوگر ھیں اور خواص موشگافیوں کے گویا اس دعوے کے ساتھ وہ تاریخ فقہ کو اس کی (Anti-climax) (« پائے طاؤس ») پر پہونچاکر ختم کرتے ھیں ۔ البتہ بعض دوسری جگہوں پر (مثلاً اپنی تصنیف « عقد الجید فی احکام الاجتھاد و التقلید » میں)

انہوں نے حنفی فقہ کے نشو و نما پر زیادہ تفصیل سے بحث کی ہے ۔ لیکن ان کی اس تفصیل کو موجودہ تبصرے سے الگ رکھنا چاہئیے اس لئے کہ اس تبصرے کی امتیازی شان یہ ہے کہ یہ مذاہب فقہ کے تنوعات کا جامع ہے ۔ بہر حال اب فقہ کو چھوڑ کر ہم تاریخ حدیث کی طرف آتے ہیں (جس کے فقہی احتمالات اور روابط کی طرف ہم اشارہ کرچکے ہیں لیکن جس کو آسانی کی غرض سے ہم نے اب تک موخر کر رکھا تھا) ۔

شاہ صاحب نے کتب حدیث کی پانچ اقسام بتائی ہیں ۔ پہلی قسم میں وہ امام مالک کی موطا اور امام بخاری اور امام مسلم کی صحیحین کو رکھتے ہیں ۔ غالباً وہ اس اعتراض کو اعتناء کے قابل نہیں سمجھتے کہ بعض لوگوں کے نزدیک موطا کو خالص طور پر حدیث کی کتاب کہنا مشکل ہے در حقیقت شاہ صاحب نے حدیث و فقہ کی باہمی نسبت پر اس قدر زور دیا ہے کہ موطا میں احادیث کے ساتھ فتاوی پر بھی امام مالک کی توجہ کا صرف ہوا ، اسے صحیحین کے مقابلے میں رکھنے کے فیصلے کو غلط نہیں بلکہ ضروری ثابت کرتا ہے ۔ شاہ صاحب ہمیں بتاتے ہیں کہ امام شافعی نے اس کتاب کو قرآن شریف کے بعد دنیا کی سب کتابوں سے « اصح » کہا ہے یہی وجہ ہے کہ امام مالک سے اس کا درس لینے کے لیے لوگوں نے مدینے کا سفر اس کثرت کے ساتھ کیا کہ نقل و حرکت کے ذرایع جواب دینے لگے ۔ ان لوگوں میں امام شافعی یا محمد بن حسن شیبانی یا ابن وھب یا ابن قاسم جیسے جلیل القدر فقہاء بھی تھے اور یحییٰ بن سعید قطان یا عبدالرحمان بن مہدی یا عبدالرزاق جیسے محدث بھی ، اور ھارون رشید جیسے مشاہیر بھی ۔ سیوطی کی روایت ہے کہ ایک دفعہ ھارون رشید نے امام مالک سے اجازت مانگی کہ موطا کو خانۂ کعبۂ پر لٹکا دیا جائے اور اس سے ساری عباسی خلافت میں ایک عام اور مشترک ضابطۂ دیوانی (Uniform civil code) کا کام لیا جائے لیکن امام مالک نے اس خیال کی تائید نہ کی بلکہ یہ جتایا کہ رسول اللہ

گے صحابیوں نے اسلام کے بنیادی معاملات کے سوا باقی تمام امور میں مختلف راہیں اختیار کی ہیں (اور اس وجہ سے یہ مناسب ہے کہ عباسی خلافت کے تمام حصوں میں لوگ انہیں مختلف الرائے صحابیوں کی پیروی کرتے رہیں جن سے خاص طور پر یا مقامی اثرات کے تحت انہیں عقیدت ہے (رسالۂ انصاف ص ٢٥)[٢٣] .

اب صحیحین کو لیجئے ان دونوں کی شان یہ ہے کہ ان کے اندر جس (مرفوع) روایت کو رسول اللہ تک پہونچا دیا گیا ہے اور جس کے راویوں کے سلسلے میں کوئی خلل نہیں ہے، وہ «صحیح» ہے اور مسلمان اسے سر آنکھوں پر رکھتے ہیں (شاہ صاحب کہتے ہیں کہ ان دونوں کی عظمت اس وقت عیاں ہو سکتی ہے جب انہیں ابن ابی شیبۃ یا طحاوی یا خوارزمی جیسے محدثین کی تصانیف کے مقابلے میں رکھا جائے . اسی سلسلے میں وہ حاکم کی کتاب المستدرک علیٰ الصحیحین کا ذکر کرتے ہیں جس میں مؤلف نے صحیحین کے قاعدوں کو برتنے کی اور پھر ان سے چھوٹ جانے والی حدیثوں کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے . شاہ صاحب کا خیال ہے کہ حاکم نے جن قاعدوں کو برتا ہے وہ بجنسہ وہی قاعدے نہیں ہیں جو امام بخاری اور امام مسلم نے برتے تھے، بلکہ ان میں بہت سی چیزیں ایسی بھی ہیں جو ان دونوں بزرگوں کے اسالیب پر غیر ضروری اور غیر محتاط بلکہ نادانستہ اضافے کی حیثیت رکھتی ہیں .

صحیح البخاری کے امتیازات بیان کرتے ہوئے شاہ صاحب لکھتے ہیں :

شروع میں علمائے حدیث نے اس علم کی چار قسمیں کی تھیں .

(١) سنت یا فقہ جس پر مثلا امام مالک کی موطا اور سفیان کی جامع مشتمل ہے .

(٢) تفسیر جو ابن جریج کے کام کا موضوع ہے .

(٣) زھد و مواعظ جن پر ابن مبارک نے توجہ کی تھی .

(٤) سیر جس میں ابن اسحاق کا نام مشہور ہے . بخاری نے ان تمام اقسام کو یکجا کردیا . اسی وجہ سے ان کی کتاب کو الجامع الصحیح المسند

کہا جاتا ہے . اس اعتبار سے ان کا کام کسی ایسے شخص کا سا ہے جو اتباع کرے اور ایک ایسے شخص کا سا نہیں جو خود کسی طریقے کا بانی ہو . لیکن ساتھ ھی ساتھ انھوں نے احادیث کے فوائد اور متضمنات کی تصریح کی بھی کوشش کی اور یہ دکھانا چاہا کہ ان کی روشنی میں واقعی مسائل کی ایک کثیر تعداد کو کس طرح سمجھایا یا سلجھایا جا سکتا ہے . اس کام میں وہ ایک نئے طریقے کے بانی ہیں ، البتہ ایسا کرنے کے وقت انھوں نے اس بات کو ضروری سمجھا کہ ان کے اپنے استفادات اور احادیث کے درمیان ایک واضح خط فاصل ہو . چنانچہ احادیث ان کی کتاب کے ابواب کا نفس مضمون ہیں ، لیکن ان کے ذاتی استفادات ان عنوانوں (تراجم) میں سمو دئیے گئے ہیں جن کے تحت انھوں نے ابواب کو ترتیب دیا (تراجم ابواب صحیح البخاری حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ ص ۳-۲)

صحیح مسلم کی خصوصیات یہ ہیں کہ اس کے مولف نے اسی قسم کی (خطا و خلل سے آزاد) حدیثیں لی ہیں جیسی صحیح البخاری میں ملتی ہیں . البتہ امام مسلم نے اس امر کا اہتمام کیا ہے کہ ان حدیثوں کے انتخاب کرنے میں انھیں تمام معاصر اور سابق محدثین کی تائید یا اتفاق حاصل ہو ، اور وہ حدیثیں ایسی ہوں جن کے حوالے سے سنت نبوی کی تحقیق کی جاسکے . اس کے علاوہ صحیح مسلم کی ترتیب بھی ایسی ہے کہ اب جو شخص عربی جانتا ہے اس کے لیے حدیث سے ناواقف رہنے کا جواز باقی نہیں رہا ہے . مثلاً امام مسلم نے ایک ہی حدیث کی مختلف روایتوں کو یکجا کردیا ہے (صحیح البخاری کے مقابلے میں یہ ان کا امتیاز ہے) .

دوسرے طبقے کی کتابوں میں شاہ صاحب ابوداود کی سنن ، ترمذی کی جامع ، نسائی کی مجتبی اور امام احمد بن حنبل کی مسند کو رکھتے ہیں . ان کتابوں کو پہلے طبقے کی کتابوں سے نسبت تو دی جاسکتی ہے لیکن یہ اُن کی برابر نہیں ہیں . بہرحال ان کے مولفین کی بات بھروسے کے

قابل تھی ، ان کا مزاج عادلانہ تھا ، ان کا حافظہ قوی تھا ، اور ان کو علم حدیث کے مسائل پر پورا عبور تھا . ان میں سے ابوداود نے وہ حدیثیں جمع کی ھیں جن کو علماء فقہ جانتے اور برتتے تھے . چنانچہ ان کی جمع کی ھوئی احادیث کی ایک قسم کا نام «لین یا صالح للعمل» (یعنی نرم یا قابل تعمیل) بھی ھے . ھر حدیث کو بیان کرنے کے ساتھ وہ یہ بتا دیتے ھیں کہ علماء نے اس پر کس طرح سے عمل کیا ھے چنانچہ غزالی نے تو یہ کہدیا ھے کہ سنن ابی داود کسی مجتہد کے لئے کافی ھے (حجة ١ : ١٥١) .

ابوداود کی طرح ترمذی نے بھی استقراء سے کام لیا ھے . لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ صحیحین کے انتخابی قاعدوں کو بھی برتتے ھیں اور پھر جو چیز خاص انھیں کا حصہ ھے وہ یہ ھے کہ ترمذی مختلف دیار و امصار کے صحابہ و تابعین یا فقہاء کے مذاهب کی تفصیلات بھی دیتے ھیں راویوں کے نام ادھوری شکل میں دینے کی بجائے انھوں نے کوشش کی ھے کہ ان ناموں کے تمام اجزاء کو جمع کردیں . ھر حدیث کو بیان کرنے کے ساتھ وہ یہ بھی بتاتے چلتے ھیں کہ اس کی صحت کا درجہ کیا ھے . ان سب باتوں کو دیکھتے ھوئے بعض لوگوں نے کہا ھے کہ ترمذی کا مجموعہ احادیث نہ صرف (سنن ابی داود کی طرح) مجتہد کے لئے کافی ھے بلکہ وہ مقلد کو بھی ضرورت کی تمام باتیں سکھاتا ھے .

امام احمد بن حنبل کی مسند کے متعدد خصوصیات ھیں . ان تمام لوگوں میں جنھیں احادیث فقہ پر دسترس تھی ، امام احمد سب سے زیادہ نمایاں امتیاز کے مالک تھے . ان کی شخصیت سب سے زیادہ موقر ھے ، ان کی روایت کا دائرہ سب سے زیادہ وسیع ھے ، کسی حدیث کی اھمیت کو پرکھنے میں ان کا فیصلہ سب سے زیادہ صائب ھے اور فقہ کے مسائل پر انھیں سب سے زیادہ عبور حاصل ھے . کہا جاتا ھے کہ کسی نے ان سے پوچھا کہ آیا ایک لاکھ احادیث کو جاننے والا فتوی دینے کا حق رکھتا ھے یا نہیں . انھوں نے نفی میں جواب دیا جب اس تعداد کو

مانچ لاکھ تک پہونچا دیا گیا۔ تو انھوں نے کسی شخص کے مفتی ہونے کا صرف امکان تسلیم کیا (ایضاً ص ۱۵۰)۔

حدیث کے تیسرے طبقے میں شاہ صاحب نے ان مسانید اور جوامع اور مصنفات کو رکھا ہے جو امام بخاری اور مسلم کی صحیحین سے پہلے یا بعد یا انھیں کے زمانے میں لکھی گئیں لیکن جنھیں قبول عام کا مرتبہ نہ ملا۔ ان میں سے بعض تو اس طرح سے گرمن میں آئیں کہ کسی فقیر یا نجومی یا مؤرخ نے (اپنے مخصوص نقطۂ نظر سے) ان کے مضامین کا تجزیہ کرنے کی بھی کوشش نہ کی۔ اس قسم کی کتابوں میں عبدالرزاق ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، طیالسی، بیہقی، طحاوی اور طبرانی وغیرہ کی تالیفات شامل ہیں۔ یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ ان لوگوں کا کام یکسر نا قابل اعتناء ہے بہر حال اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل نہیں ہوئی ہے۔ ان کے مؤلفین ہراس چیز کو جمع کر لیتے تھے جو انھیں ملتی تھی۔ دستیاب ہونے والی چیزوں کو پر کھنا، عملی مسائل پر ان کے اثرات کا تجزیہ کرنا اور انھیں منظم شکل میں پیش کرنا ان لوگوں کا کام نہ تھا۔ (ایضاً ص ۱۲، ۱۳٤).

چوتھے طبقے میں وہ کتابیں شامل ہیں جو بہت بعد کے زمانوں میں لکھی گئیں ان کتابوں کے مؤلفین نے تیسرے طبقے کی کتب حدیث سے استفادہ کیا۔ خود ان لوگوں نے اسرائیلیات کی قسم کی چیزیں پڑھی تھیں اور پھر (جان بوجھ کر یا لا علمی میں) انھوں نے ان چیزوں کو پیغمبر اسلام کی تعلیمات سے التباس کیا۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوا کہ انھوں نے کسی آیت کی تفسیر یا کسی حدیث کی شرح پڑھی اور اس تفسیر یا شرح کو رسول اللہ کا قول سمجھ لیا۔ اگر کبھی کسی مصنف نے مزید وضاحت کی غرض سے کلام اللہ کی کسی عبارت یا رسول اللہ کے کسی قول کو اپنے لفظوں میں ادا کیا تھا تو ان لوگوں نے اس کو بھی مرفوع حدیث کا درجہ دے دیا۔ کبھی ان لوگوں کی روایت کی ہوئی

حدیث اس اعتبار سے مستند ہوتی تھی کہ بہت سی مستند احادیث کے متفرق اجزاء کو جوڑ کر اس ایک مرکب حدیث کے سانچے میں ڈھال دیا گیا تھا ۔ اسی دور میں موضوع حدیثوں کی بھی بہتات ہوئی ۔ بلکہ اس جعلسازی کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس دور کی سب سے اچھی چیزیں وہ ہیں جو اپنے اندر صرف ضعف رکھتی ہیں لیکن جھوٹ کی آمیزش سے پاک ہیں ۔ ورنہ اس عہد کی موضوعات تو تاریخ حدیث پر ایک دھبا ہیں ۔ پہلی (ضعیف) قسم کی حدیثوں کا حال معلوم کرنے کے لیے ابن حبان کی کتاب الضعفاء یا ابن‌عدی کی کامل یا خطیب بغدادی یا ابو نعیم یا جوزقانی یا ابن عساکر یا ابن نجار دیلمی کی تصانیف سے رجوع کیا جا سکتا ہے وضع کی ہوئی حدیثوں کا حال ابن جوزی کی کتاب « الموضوعات » اور اسی قسم کی دوسری کتابوں میں ملےگا ۔

شاہ صاحب نے پانچویں طبقے میں ان روایتوں کو رکھا ہے جو ابن الوقت فقہاء صوفیا اور مؤرخین کی زبان پر چڑھی ہوئی ہیں ۔ یہ وہ چیزیں ہیں جنھیں کسی بدبخت نے دیدہ و دانستہ پیغمبر اسلام کے قول کا رنگ دے کر بیان کیا ہے ۔ راویوں کا جھوٹ اور دھوکا اس امر کا مانع نہیں ہے کہ وہ اپنی کج رو ذہانت کو استعمال کرنے کے بعد روایت کو حدیث سے مشابہت دے دیں یا اسناد کا ایک من گھڑت سلسلہ پیش کردیں اسلام میں جن لوگوں نے فتنہ اور گمراہی پھیلائی ہے ان میں یہ جھوٹے لوگ اور ان سے اثر قبول کرنے والے اشخاص سب سے زیادہ گئے گزرے ہیں ۔

شاہ صاحب کے نظریۂ تاریخ کی موجودہ تلخیص میں اب صرف تصوف کا سوال باقی ہے ۔ اس سوال سے انھوں نے اس جامع اور منظم انداز میں بحث نہیں کی ہے جس کی مثال ان کے یہاں فقہ اور حدیث پر تبصرے میں ملتی ہے ۔ پھر بھی انھوں نے تاریخ تصوف کے بہت سے مسائل کی تنقیح کی ہے ۔ ان کی تصانیف میں اس موضوع پر بہت وافر اور بیش قیمت افادات ملتے ہیں ۔ بلکہ ان میں سے بعض تو ایسی ہیں

جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ صاحب صوفیانہ تجربات سے خود گذرے ہیں ۔ عالم اسلام میں تصوف کی تاریخ بتاتے ہوئے شاہ صاحب رسول اللہ کی زندگی سے ابتدا کرتے ہیں، اور ان کے نزدیک اس علم کی تعریف یہ ہے کہ خلافت (یعنی خلافت ظاہرہ) کے سوا آنحضرت نے جن امور کی تعلیم دی ہے وہی تصوف کے مبادی ہیں ۔ آنحضرت نے اکثر اپنے صحابیوں کو (مثلا ابو موسیٰ اشعری اور ابو ذر غفاری کو) خود انہیں کے قبیلے والوں کے پاس بھیجا تاکہ وہ ان میں اسلام کی تبلیغ کریں اور قرآن اور سنن کی طرف دعوت دیں اس تبلیغ و دعوت کو خلافت ظاہرہ کے مسائل سے کوئی تعلق نہ تھا ۔ چنانچہ ان مسائل سے ممیز ہوکر وہ تصوف کا سنگ بنیاد بنی ۔ (فیوض الحرمین ص ٦٨) اس کے علاوہ یہ بھی واقعہ ہے کہ رسول اللہ لوگوں سے مختلف قسم کے کاموں کے لئے بیعت لیتے تھے ۔ کبھی آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنے والوں نے اس بات کا عہد کیا ہے کہ وہ خطرات اور مصائب کے مقابلے میں ثابت قدم رہیں گے ۔ کبھی بیعت کرنے والے یہ عہد کرتے تھے کہ وہ کسی بری عادت کو یا توہم پرستی کے کسی عقیدے کو ترک کردیں گے ۔ مثلا ایک دفعہ انصار میں سے بعض عورتوں نے اس عہد کے ساتھ آپ کے ہاتھ پر بیعت کی کہ اب وہ کسی مرنے والے کے ماتم میں غیر ضروری اور نازیبا طور پر ہنگامہ برپا نہیں کریں گی ۔ اسی طرح ایک دفعہ بعض نادار مہاجرین نے یہ عہد کیا تھا کہ وہ کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلائیں گے ۔ بیعت کی ان مثالوں میں سے بعض نے خلافت ظاہرہ کے لیے سنت نبوی کے وجوہ یا نظائر کو متعین کیا اور بعض نے ان لوگوں کے لیے ایک لائحہ عمل کا کام دیا جو «علم میں راسخ» تھے (القول الجمیل فی بیان سواء السبیل مطبوعہ لاہور بلا تاریخ ص ص ١٦ _ ١٣) ۔

علم میں رسوخ رکھنے والوں نے سنت نبوی کے جن وجوہ سے استفادہ کیا مجموعی طور پر ان کا نام ولایت ہے اور حضرت علی بن ابی طالب سلسلۂ ولایت کے فاتح ہیں (دیکھئے گذشتہ حاشیہ نمبر ٤٣) ۔

سلسلۂ ولایت کے قائم رکھنے/ والوں یا جاری کرنے والوں میں شاہ صاحب نے ایک جگہ (تفہیمات حصہ اول ص ۷۸ _ ۷۶) پر جنید بغدادی ابو سعید اور ابن عربی کا نام لیا ہے ان ناموں کو غالباً وہ اپنی بات کی توضیح اور تمثیل کے لیے گنانے ہیں اور صرف انھیں پر حصر کرنا نہیں چاہتے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے بعض دوسری جگہوں پر (تفہیمات حصہ دوم ص ۲ : ۲۳۶ ، ۲۲۸ ، ۶۸ ، ۶۷) کچھ اور اکابر کے کارناموں کا بھی تذکرہ کیا ہے (جن میں داود طائی ، معروف کرخی ، سری سقطی ، احمد جام ، عبدالقادر جیلانی ، ابو الحسن شاذلی ، احمد سرهندی ، صدر الدین قونوی اور عبدالرحمان جامی جیسے بزرگوں کے اسماء گرامی شامل ہیں) ان سب لوگوں کے کمالات کی بدلتی ہوئی نوعیت کا سرانجام یہ ہے کہ شاہ صاحب تاریخ کے (اپنے وقت تک) بالکل آخری دور میں کسی ایسے شخص کی ضرورت محسوس کرتے ہیں جو اپنے وقت میں دین کا مجدد ہو اور جن لوگوں نے ان کے افکار کا ہمدردی کے ساتھ مطالعہ کیا ہے ان سے وہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ خود شاہ صاحب کی ذات کو اس اشارے کے مرجع کی حیثت دیں گے (تفہیمات ۱ : ۷۸) ۔

ان تفصیلات کے علاوہ شاہ صاحب نے «القول الجمیل» (ص ۴۱ اور آگے) میں تصوف کے طریقوں کا بھی ذکر کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ سب طریقے آدمی کو سکینت حاصل کرنے میں اور بلند تر مقامات کی طرف بڑھنے میں مدد دیتے ہیں ، لیکن یہ سمجھنا صحیح نہیں ہوگا کہ ان پاکیزہ مقاصد (یعنی سکینت اور تقرب) کے حصول کا کوئی اور راستہ نہیں ہے ۔ رسول اللہ کے صحابہ نے ان پاکیزہ مقاصد کو حاصل کیا (اور ان کے سامنے یہ طریقے موجود نہ تھے) ۔ اور پھر وہ خوبیاں جو ایسے مقاصد کو حاصل کرنے پر میسر آتی ہیں اللہ تعالی کی ایک نعمت ہیں جو ہمیشہ اس کے بندوں کو براہ راست اس کی قدرت و رحمت کے خزانے سے ملتی ہے ۔ لیکن جو اس نعمت کا مستحق نہیں ہے اس کے لیے یہ طریقے اور سلسلے بھی کچھ نہیں کر سکتے ۔ چنانچہ خواجہ

بہاء الدین نقشبند نے کہا ہے کہ کسی سلسلے میں منسلک ہونے کا لازمی مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی خدا سے واصل ہوگیا (ایضاً ص ۱۰۱) .

ان طریقوں میں سے ایک شیخ عبدالقادر جیلانی سے نسبت رکھتاہے باوجود اس کے کہ یہاں پر مرید کسی شیخ ظاہر سے وابستہ ہوتا ہے اس پورے سلسلے کو اویس قرنی کے روحانی کمالات کے اتباع کا فخر حاصل ہے . اس کے علاوہ قادری سلسلے میں پیر اور مرید کے درمیان بہت گہرے اور مؤثر روابط کا قائم ہو سکنا اس سلسلے کی ایک نمایاں خصوصیت ہے جس کی نظیر مشکل سے ملے گی . دوسرا مشہور سلسلہ نقشبندیوں کا ہے . اس کی امتیازی شان یہ ہے کہ اس کے آداب ان جذبات کی تسخیر اور تہذیب میں مدد دیتے ہیں جو انسان اور جانوروں کے درمیان مشترک ہیں . در حقیقت اس سلسلے میں کسر شہوات کی خصوصیت اس وجہ سے نمایاں ہے کہ شیخ بہاءالدین نقشبند نے ابتدا میں اپنی تعلیم کا مخاطب ترکوں کو بنایا تھا جن کے مزاج میں اصول پرستی اور فرمان پذیری کے عناصر بہت زیادہ قوی اور غالب نہ تھے . تیسرا سلسلہ خواجہ معین الدین چشتی سے منسوب ہے . تاریخی اعتبار سے اس سلسلے کی خصوصیت یہ رہی ہے کہ اس کی تعلیمات جس کسی کے سامنے پیش کی جاتی تھیں اس کا دل متاثر ہوئے بغیر نہ رہتا تھا . اس مقبولیت کی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے کے پیرو زیادہ تر ہندستان میں پائے جاتے ہیں. جس وقت خواجہ معین الدین چشتی نے تبلیغ و دعوت کی ابتداء کی اس وقت ہندستان والے گویا اپنے نظام زندگی کی خرابیوں اور محرومیوں کی وجہ سے آس لگائے بیٹھے تھے کہ کوئی ایسا شخص آئے جو انہیں بھلائی اور پاکیزگی کی تعلیم دے . چوتھا سلسلہ سہروردیوں کا ہے . شاہ صاحب نے اس کی بہت زیادہ تفصیل بیان نہیں کی ہے . البتہ ایک جگہ (تفہیمات ۱ : ۱۰۳) انہوں نے ضمناً یہ بتایا ہے کہ ایک دفعہ ان کے قیام مکہ کے زمانے میں بعض مشائخ سے گفتگو کے موقع پر یہ بات زیر بحث آئی کہ سہروردی سلسلے کی تعلیمات کی بنیاد ابو طالب مکی

کی کتاب «قوت القلوب» اور غزالی کی کتاب «احیاء علوم الدین» پر ہے۔ ان چار سلسلوں کے علاوہ شاہ صاحب نے (القول الجمیل ص ۹۰ ـ ۸۸) اس ایک سلسلے کا بھی ذکر کیا ہے جو شیخ احمد سرهندی سے منسوب ہے۔ بحیثیت مجموعی، ان تمام سلسلوں کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے بانی «جذب» کی کیفیات میں ڈوبے ہوئے ہوتے تھے۔ چنانچہ وہ اپنے مریدوں کو «فنا» اور «بقا» کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن زمانہ گذرنے کے ساتھ (بنا کرنے والے حضرات کی وفات پر، یا دیگر وجوہ سے ان کی تعلیمات کے بالائے طاق رکھ دیئے جانے پر) ہر ایک سلسلہ ایک روایتی نظام میں تبدیل ہوتا گیا۔ اب اس کے عقیدت مندوں کو بھلائی کی تعلیم تو دی جا سکتی تھی، لیکن «فنا» اور «بقا» کی منزلوں سے گذرنا ان کے لیے ممکن یا آسان نہ ہوتا تھا۔ (تفہیمات ۱ : ۸۵ ـ ۸٤).

حواشی

(۱) قرآن شریف (۲ : ۷۱-۶۷)

(۲) شاہ ولی اللہ خیر کثیر (اردو ترجمہ ص ۱۵۵)

(۵) ایسی بات سے مکمل طور پر بیزاری کے اظہار کے لیے شاہ صاحب کہتے ہیں: سبحانک هذا بهتان عظیم ۲٤ : ۱٦(ازالة الخفاء ۱ : ۵۵)

(٦) یہاں پر دو باتیں قابل ذکر ہیں پہلی یہ کہ آنحضرت کی مثال کو ارتفاق رابع کی ان شکلوں سے ممتاز کرنا ضروری ہے جن کے ذریعہ اللہ تعالی تدبیر عالم کی مصلحتوں کو خالص طبیعی' تعلیلات پر مؤخر کر دیتا ہے دوسری بات یہ ہے کہ آنحضرت کے اس طرح سے ذی علم ثابت ہونے کے بعد ان کے علوم اتنی وسعت اور تنوع کے مالک ہوں گے کہ کسی شخص کے لیے ان کا بیان کرنا مشکل ہو جائےگا۔

(۷) شاہ صاحب کا روئے سخن ان کی طرف ہے جو اسلام کیی عظمتوں کے معترف ہیں لیکن حضرت ابو بکر اور حضرت عمر کی جانشیاہی کو اسلامی زندگی میں رجعت قهقری سے تعبیر کرتے ہیں. شاہ صاحب ن لوگوں کو بتانا چاھتے ہیں کہ اگر وہ اسلامی عظمتوں کی تاریخی معیاد کو اس طرح سے گھٹا دیں گے تو پھر اس قیمت کا جواز بھی مشکل سے نکلےگا جو ان عظمتوں کے حصول کے لیے دینا پڑی تھی۔ وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں

که حضرت ابو بکر اور حضرت عمر پر اعتراض کرنے والے خود اسلامی زندگی کے وقار کو خطرے میں ڈال رہے ہیں (دیکھیے ازلة الخفاء ۱ : ۲۸۷ - ۲۷۵)

(۸) خود کتب حدیث سے استفادہ کرتے وقت وہ اس وسیع لٹریچر کی متعدد اقسام کے فرق کو ملحوظ رکھتے ہیں ۔

(۹) ازالة الخفاء : حصہ دوم فصل پنجم؛ مقصد دوم

(۱۰) جب کسی لفظ کی جمع اصطلاحی معنی حاصل کرنے یا خود ایک چیز سمجھی جانے لگے تو براہ راست اسی سے نسبت بنائی جا سکتی ہے چنانچہ ہم نے علمی کے بجائے علومی کا لفظ استعمال کیا ہے «اصولی» «فروعی» اور «حقوقی» وغیرہ اسی قاعدے کی بعض دوسری مثالیں ہیں ۔

(۱۱) شاہ صاحب کی عبارت مندرجہ حجة ۱ : ۱۰ قابل غور ہے ۔

(۱۲) حجة ۱ : ۱۶۱ نیز دیکھیے ۱ : ۱۴۰ جس کے پہلے اور دوسرے حاشیے میں حجة کے مرتبین نے شاہ صاحب کے تمہیدی بیانات اور ان کے ابواب کی وقیع تعداد میں عدم مطابقت دیکھکر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مصنف کو اپنی اس کتاب پر نظر ثانی کا موقع نہیں ملا ہوگا

(۱۳) دیکھیے حاشیہ نمبر ۹ اور اس سے متعلق متن ازالة الخفا : حصہ دوم فصل پنجم، مقصد دوم

(۱۵) تفصیلات کے لیے دیکھیے حجة ۱ : ۱۴ اور آگے ۔

(۱۶) ، (۱۷) «طعن فی الحدیث» کے لیے . دیکھیے : حجة ۱ : ۱۸۱

(۱۸) یہ حسن ظن کی وہ مثال ہے جس کو علمی حیثیت سے معتبر ماننے پر امام شافعی کو اعتراض تھا موجودہ زمانے میں بعض مستشرقین صحابہ کے «موقوفات» کے ذخیرے کو «سنت صحابہ» سے تعبیر کرتے ہیں اس نظریے کی سب سے زیادہ مدلل مثال کے لیے دیکھیے :

J. Schacht, *The origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

جہاں تک لفظ سنت کا تعلق ہے صحابہ کے لیے اس کے استعمال میں کوئی برائی کی بات نہیں ہے ایک مشہور حدیث (دارمی مقدمہ ۱۶) میں کہا گیا ہے «علیکم بسنتی و بسنة الخلفاء الراشدین» ظاہر ہے کہ خلفاء راشدین صحابی تھے چنانچہ اگر وہ صاحب سنت ہو سکتے ہیں تو گویا یہ فضلیت اس طبقے کے لیے ثابت ہوئی جس سے ان کا تعلق تھا ۔

(۲۰) نیز ملاحظہ ہو حجة ۱ : ۱۴۵ جہاں دونوں جگہ اس واقع کو سیوطی کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے اور دونوں جگہ خلیفہ منصور کے ساتھ بھی امام مالک کا اسی قسم کا ایک معاملہ مذکور ہے ۔

عبدالرحمن مشفقی

ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی*

سمرقند اور بخارا کا ہندستان سے بہت گہرا تعلق رہا ہے۔ صدیوں سے علماء، اور شعرا وہاں سے برابر ہندستان آتے رہے ہیں۔ انہیں میں سے ایک عبدالرحمن مشفقی بھی ہیں جن کی اہمیت کو تاجیکستان کے صاحبان علم و فضل نے محسوس کرکے ابھی حال میں روشناس کرانے کی کوشش کی ہے۔

سب سے پہلے صدر الدین عینی نے اپنی کتاب «نمونہ ادبیات تاجیک»[۱] میں مشفقی کا تعارف کرایا۔ اس کے بعد شاہنشایف (Shahinshoev) نے[۲] مشفقی کے کلیات کے دو نسخوں (رقم: ۲۳۹، ٤٤٥) کا ذکر کیا جو آج کل تاجیکستان اکادمی کے شرق شناسی کے شعبہ کے قلمی نسخوں کے ذخیرے میں محفوظ ہیں۔ ۱۹٤۰ء میں ایک کتاب «نمونہ ادبیات تاجیک»[۳] کے نام سے شایع ہوئی جس میں مشفقی کا ایک بڑے شاعر کی حیثیت سے تعارف کرایا گیا ہے۔ مرزا ترسون زادہ نے بھی اس شاعر پر ایک سیر حاصل مقالہ لکھا ہے۔ اس کے علاوہ عبدالغنی مرزایف نے بھی اپنی کتاب «ادبیات»[٤] میں مشفقی کے کچھ شعر بطور نمونے کے درج کیے ہیں اور لکھا ہے کہ مشفقی کے ادبی کارناموں کا مطالعہ صرف ان کی زندگی

---

(۱) نمونۂ ادبیات تاجیک (مسکو ۱۹۲٦ء)، ص ۱۲۱۔

(۲) Shahinshoev : *Some Manuscripts From the Collection of State Public Library in Stalingrad* (Works of Tajik Section of the Academy of Sciences, U. S. S. R., vol. ix, 1938)

(۳) نشریات دولتی تاجیکستان، استالن آباد، ۱۹٤۰

(٤) نشریات دولتی تاجیکستان، استالن آباد، ۱۹٤۰

(*) ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی، ریڈر شعبۂ فارسی دہلی یونیورسٹی۔

کے اہم پہلوؤں کو روشن نہیں کرتا بلکہ سولہویں صدی کے نصف آخر کی ادبی ماہیت . . . . کو بھی پوری طرح منور کرتا ہے[۱]۔ ش. حسین زادہ نے مجلۂ «شرق سرخ[۲]» ، «تاریخ خلقہای اوزبکستان[۳]» اور «ادبیات وطن[۴]» ع . میرزایف نے بھی «سید او مقام او در تاریخ ادبیات تاجیک[۵]» میں اس شاعر کا تعارف کرایا ہے۔ کچھ سال پہلے «منتخبات عبدالرحمن مشفقی[۶]» تاجیکستان سے شائع ہوا جس میں ز . احرارف نے ایک مختصر سا مقدمہ بھی لکھا ہے . ا. بالایرف نے سب سے پہلے مشفقی کے آثار کا اچھی طرح مطالعہ کیا۔ پھر بھی اس شاعر کے کمالات کو اچھی طرح اجاگر نہ کیا جاسکا اور ضرورت ہے کہ اس کا اور زیادہ مطالعہ کیا جائے اس لیے بھی کہ مشفقی ان شعرا میں ہیں جو تاجیکستان سے ہندوستان وارد ہوئے تھے . تاجیکستان کے فضلا نے صرف اپنے یہاں کے مصادر سے کام لیا ہے . اب ضرورت ہے کہ ہندوستانی مآخذ کی مدد سے بھی اس شاعر کا مطالعہ کیا جائے .

مولانا عبدالرحمن مشفقی اصلاً ہرات کے رہنے والے تھے مگر ۹٤۵ھ (۳۹ــ۱۵۳۸م) میں بخارا میں پیدا ہوئے اور زیادہ تر وہیں رہے . اس لیے بخاری کہے جاتے ہیں «شمع انجمن» اور «تذکرۂ حسینی» کے مؤلفوں نے ان کو ہروی لکھا ہے . اور نشتر عشق، روز روشن، منتخب التواریخ، اور مجمع النفائس میں مشفقی کا گھرانا مرو کا بتایا ہے .

مشفقی کے بعض اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے والدین بچپن میں ہی فوت ہوگئے تھے :

باپدر خرسند بودم بیوفائی کرد عمر مہر بر مادر نہادم ، یافت مادر ہم وفات

---

(۱) مقدمہ منتخبات مشفقی (استالن آباد ، ۱۹۵۹)
(۲) مجلۂ شرق سرخ (۱۹٤٦م) شمارہ ۳
(۳) جلد دوم ، نشر اکادمی فنہای ر س س ازبکستان ، تاشکند ، ۱۹٤۷
(٤) نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ۱۹۵۰
(۵) نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ۱۹٤۷
(٦) نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ۱۹۵۹

والدین کے انتقال کے بعد مشفقی در بدری کی زندگی بسر کرنے لگے وہاں کے کسی ہنرمندی کی مدد سے زمانہ کے مروجہ علوم میں کمال پیدا کیا۔ مشفقی نے انہیں ان الفاظ سے یاد کیا ہے « علم حکمت میں وہ جالینوس کی طرح باخبر، ہیئت میں بطلیموس کی طرح بلند اور قرعہ اور علم رمل میں پوری طرح کامیاب تھے۔ علم حساب میں ان کا علم اس پایہ کا تھا کہ عقلا اس کے تصور سے عاجز اور ذہین لوگ اس کے سمجھنے سے قاصر رہے ہیں[1] » مؤلف «مجمع النفائس» لکھتے ہیں کہ « مشفقی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بہت بڑے عالم تھے » .

تحصیل علم سے فراغت کے بعد مشفقی نے شاعری کو اپنا اصلی پیشہ بنایا ان کی شاعری کا پہلا دور وہ تھا جو بخارہ میں گذارا۔

۹۷۲ ھ میں مشفقی غالباً طالب معاش میں بخارا سے سمرقند گئے وہاں وہ سلطان سعید (م ۹۸۰ ھ) کے کتابدار مقرر ہوئے ان کے اس زمانے کی زندگی کے متعلق خواجہ حسن نثاری مؤلف « مذکر الاحباب» اور درویش علی چنگی مؤلف « تحفة السرور »[2] نے لکھا ہے معلوم ہوتا ہے کہ سمرقند میں ان کی زندگی مالی حیثیت سے کامیاب نہیں تھی چنانچہ انہیں اس کے متعلق سلطان سعید سے شکایت کرنی پڑی:

خسروا درحق من این فلک سفله نواز میکند هرچه از امکان جفامی آید
صدر از رابته کم سازد و دیوان بقلم اینقدرها کمی بنده چرامی باید

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ درباری لوگ مشفقی سے ان کی عظمت کی وجہ سے رقابت کرتے تھے:

از مشفقی دلشده بیچاره تری نیست بااو همه کس دشمن واو بیکس و تنها

---

(۱) نسخہ خطی شمارہ ۷۵۰۲، انسٹیٹیوٹ شرق شناسی اکادمی فنہائی ر س س اوزبکستان (مقدمہ، منتخبات مشفقی)

(۲) دستنویس شماره ۲٦٤، گنجینهٔ دستخط های شعبهٔ مشرقشناسی و آثار ادبی اکادمی فنهای ر س س ، تاجیکستان .

سمرقند کی تکلیف دہ زندگی کی وجہ سے ان کو اپنا وطن بخارا کا ماحول برابر یاد آتا رہا :

حریفان همه باده درجام و سرخوش　　مرا آب در دیده و خاک برسر
نه گردون هوا دار و اختر مساعد　　نه دولت مددگار و اقبال یاور
سر من بسنگ ملامت شکسته　　تن من بخاک مذلت برابر

۹۸۵ ھ میں مشفقی ہندستان کے لیے روانہ ہوئے ، چنانچہ اس سفر کے سلسلے میں خواجہ سعد کو لکھتے ہیں :

شعار من سخن‌است وسخن شناس توئی　　معاش بنده ولی از سخن نمی گذرد
غرض بملک غریبی که میروم این است　　بهرزه ورنه کسی از وطن نمی گذرد
زمانه را گذرا گفته اند و این عجب است　　درین زمانه که اوقات من نمی‌گذرد

ہندستان میں ایک سال قیام کرنے کے بعد مشفقی ۹۸٦ھ/ ۷۹ــ۱۵۷۸ ء میں بخارا واپس گئے . حسب ذیل شعر سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں یہ سفر کچھ پسند نہیں آیا :

کردم سفر هند و پشیمان شدم آنجا　　گردید بدل روز سیاهم بشب تار

مشفقی کے سفر ہند کا اکثر تذکرہ نگاروں نے ذکر کیا ہے مگر عام طور پر ان کے ایک ہی مرتبہ ہندستان آنے کا ذکر ملتا ہے . البتہ نتائج الافکار ، منتخب التواریخ ، اور انڈیا آفس کی فہرست سے معلوم ہوتا ہے کہ مشفقی ہندستان دو مرتبہ آئے تھے . اب یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان کا ۹۸۵ ھ کا سفر پہلا سفر تھا یا دوسرا .

« اکبر نامہ »[1] میں لکھا ہے کہ جب ۹۸۵ ھ میں اکبر پاک پٹن میں شیخ فرید شکر گنج کی زیارت کے لیے گیا تو وہاں مشفقی نے بھی ان سے ملاقات کی نیز « اکبر نامہ » کے بیان سے پتا چلتا ہے کہ مشفقی نے اکبر کی مدح میں قصیدے بھی کہے تھے . مؤلف « نفائس المآثر » نے جو ان کے معاصر تھے ان کی عمر ٤۵ سال بتائی ہے . اور لکھا ہے کہ

(۱) اکبر نامہ ۳ : ۲۳٦

وہ ۹۸۶ھ میں ہندستان آئے اور اسی سال اکبر تک ان کی رسائی ہوئی[1]، جو قرین صواب نہیں .

ہندستان سے واپسی پر مشفقی، عبداللہ خاں شیبانی اوزبک[2] کے دربار سے وابستہ ہوگئے. صاحب «عرفات العاشقین» اور والہ داغستانی کے بیان کے مطابق وہ اس کے دربار کے ملک الشعرا ہوگئے تھے . اب انہیں آرام کی زندگی نصیب ہوئی. مگر یہ آسائش انہیں اس وقت نصیب ہوئی جب وہ بوڑھے ہوچکے تھے :

امتحان کردہ اند پیرو جوان — ہیچ کار فلک بسامان نیست
کام بخشد دمیکہ کام نماند — نان وقتی دہد کہ دندان نیست

انہوں نے ۹۹۶ھ میں انتقال کیا اور بخارا میں شیخ جلال کے مزار کے قریب دفن ہوئے . سال وفات « سخنور نیک » سے نکلتا ہے :

سال موتش من از خرد جستم — گفت تاریخ او « سخنور نیک »

مشفقی نے غزل، مرثیہ، ساقی نامہ، مثلث، تاریخ، رباعی، قطعہ، قصیدہ اور مثنوی سب اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے . ان کی

---

(۱) مجمع النفائس ورق ۱۴۸ ب

(۲) مجمع الخواص میں عبداللہ خاں اوزبک (۹۹۱ــ۱۰۰۶ھ) کا تخلص «عوض غازی» دیا ہے . نیز ان کے پانچ ترکی اور فارسی شعر بھی نقل کیے ہیں . فارسی شعر یہ ہیں :

مردم و کوی تو شد منزلمای حور سرشت — کشتۂ عشق بلی میرود آخر بہ بہشت

جہاں کہ وسعت اوصدہزارفرسنگ است — بہ پیش‌چشم‌جہان بین ہمتم تنگ است
چگونہ دل نکشد جانب عراق مرا — کہ از عراق بسوی حجاز آہنگ است

تذکرۂ تکملۃ الشعرا میں عبداللہ خاں اوزبک کی یہ رباعی نقل کی گئی ہے :

ای قوم کہ از شما وفائی نرسد — بر خلق خدا بجز جفائی نرسد
سہل است اگر سر شما می‌آرند — باید قدم شما بجائی نرسد

یہ رباعی مجمع الخواص میں عبید خاں اوزبک (۹۴۰ــ۹۴۶) کی طرف منسوب ہے .

ایک مثنوی کا نام «گلزار ارم» ہے ۔ صاحب «مجمع النفائس» نے لکھا ہے کہ مشفقی نے حسن و عشق کے قصے کو مثنوی کی صورت میں نظم کیا تھا اور اس سے یہ شعر بھی نقل کیے ہیں :

ای بنام تو هرچه هستی یافت   وی بجام تو هر که مستی یافت
عقل در سایهٔ لوای تو پست   عشق از بادهٔ ولای تو پست

مگر یہ پتا نہیں چلتا کہ آیا «گلزار ارم» اسی مثنوی کا نام ہے یا کسی دوسری مثنوی کا. اس کے علاوہ اسی مؤلف نے ایک اور مثنوی کا نام «حسن و دل» بتایا ہے ۔

مشفقی کے دیوان کو دو بار مرتب کیا گیا ۔ ان کا پہلا دیوان ۹۷۳ھ میں مرتب کیا گیا جس میں حروف تہجی کے لحاظ سے غزلیں مرتب کی گئی ہیں ۔ اس دیوان میں ان کے کچھ قطعات، ایک مثلث اور کچھ رباعیاں بھی ہیں ۔ یہ دیوان اس شعر سے شروع ہوتا ہے :

صراحی‌را زبان باده‌صیقل شد بمحفلها   بیا ساقی ببر زنگ غم از آئینهٔ دلها

«مجمع النفائس» میں لکھا ہے کہ مشفقی نے حافظ شیرازی کے مصرع کو دو مصرعوں میں تقسیم کردیا :

مباش از مشفقی غافل ألایا أیها الساقی   که داری جام می بر کف أدر کا سأو ناولها

غالباً یہ شعر بھی اسی غزل کا ہے جس کا مطلع اوپر لکھا جاچکا ہے ۔ اس دیوان کے اتمام کی تاریخ اس سے نکلتی ہے :

شکر دیگراینکه شد تاریخ او اتمام یافت
۹۷۳ھ

اس دیوان کا ایک قلمی نسخہ انڈیا آفس کے کتاب‌خانے میں ہے اور اس کا نمبر ۱۴۴۶ ہے ان کا دوسرا دیوان ۹۸۳ھ میں مرتب ہوا اور اس کا ایک قلمی نسخہ بوڈلین لائبریری اوکسفورڈ میں محفوظ ہے جس کا نمبر ۱۰۴۴ ہے ۔

مختلف تاریخی کتابوں اور تذکروں میں مشفقی کے اشعار ملتے ہیں۔

یہاں کچھ شعر نقل کیے جاتے ہیں :

بکویش رفتم و دریای دل خاری شکست آنجا
بحمد الله که تقریبی شد از بهر نشست آنجا[1]

عرصهٔ هند شکرستان ست طوطیانش شکر فروش همه
مگسانش چو هندوان سیاه چیره بند و تکوشه پوش همه[2]

دل گم کرده را رفتم که یابم نه دل را یافتم نی خویشتن را[3]

مرغان نیم بسمل کویت باهل ذوق تعلیم میدهند طریق نشست‌وخاست[3]

چو نقد هستی مجنون غم نگاری بود خدا بنقد بیا مرزدش که یاری بود[4]

در عاشقی ملامت بسیار بوده است آسان خیال کردم و دشوار بوده است[5]

تا چمن هر شب چراغ از گل بباغ افروخته است
گشته برگ لاله آتش برگ و داغش سوخته است[5]

ز مستی داشت قصد کشتن من چشم شهلایش
قدش برخاست بهر عذر و زلف افتاد در پایش[6]

تا ز غم چاک زدم جیب شکیبائی را عشق بنمود بمن کوچهٔ رسوائی را[7]

---

(۱) آئین اکبری، نتائج‌الافکار
(۲) آئین اکبری، منتخب التواریخ، هفت اقلیم، عرفات عاشقین، نفائس المآثر
(۳) نشتر عشق، ریاض الشعرا
(٤) طبقات اکبری، منتخب التواریخ
(٥) نفائس المآثر، منتخب التواریخ
(٦) شمع انجمن، تذکرهٔ حسینی، روز روشن، نشتر عشق.
(۷) روز روشن، نشتر عشق

گر کشتنم مراد تو ای سرو قامت است
امروز کش که وعدهٔ فردا قیامت است[1]

عاشق شدم اسیر شدم مبتلا شدم
تا آرزوی روی تو کردم چها شدم[2]

سراج الدین علی خاں آرزو مؤلف «مجمع النفائس» کا کہنا ہے کہ مشفقی جیسا کوئی دوسرا شاعر سواے امیرالدین اخسیکتی (م ۵۷۰ یا ۵۷۷ھ) کے توران میں پیدا نہیں ہوا» نیز انہوں نے لکھا ہے کہ «مشفقی کو محمد اسحق شوکت (م ۱۱۰۷ھ) اور ملا مفید بلخی (م ۱۰۸۵ھ) کی صف میں نہیں رکھا جا سکتا. مشفقی کی شاعری کے متعلق سراج الدین علی خاں لکھتے ہیں: «ان کے اشعار متین اور خیالات رنگین ہوتے ہیں».

کسی شاعر کی عظمت کا اندازہ اس کے شاگردوں سے بھی ہوتا ہے. مشفقی کے شاگردوں کی فہرست نہ مل سکی. البتہ ملا عبدالباقی نہاوندی نے لکھا ہے کہ میر دوست سمرقندی ان کے شاگردوں میں سے تھے.

مشفقی کو اپنے کمالات کا پوری طرح احساس تھا، خود لکھتے ہیں:

در باغ سخن مشفقی اشعار تو چید است
گل تازه تر از نظم توچیدن که تواند

مشفقی نظم دل آویز تو آبی ست روان
آب نظم دگران پیش نظر ایستاده

انہوں نے اپنے کو کمال خجندی (م ۸۰۳-۸۰۸ھ) کا پیرو بتایا ہے. اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ حسن[3] کی نزاکت تخییل کے قائل تھے:

نظم تو مشفقی بکمال حسن رسید تا گفتهٔ که پیرو پیر خجندیم
مشفقی در سخنان تو اگر فکر کنند نازکیهای غزلهای حسن بسیار است

---

(۱) روز روشن، نشتر عشق (۲) روز روشن، نشتر عشق
(۳) غالباً حسن سے مراد حسن غزنوی (م ۵۳۵ ھ) ہیں. یہ بھی ممکن ہے کہ ان کی مراد حسن دهلوی (م ۷۲۷) سے ہو.

نیز وہ اپنے ہم عصروں کے ساتھ مرنجا مرنج قسم کی زندگی بسر کرنا چاہتے تھے :

باوراق سفینه مشفقی از بهر غم بگزرر نشاط عمر باشد آشنائی با سخندانی

مشفقی کی غزلیں عام طور سے بلند پایہ نہیں معلوم ہوتیں بہر حال کچھ اچھے اشعار بطور نمونہ پیش کیے جاتے ہیں :

یک دل که باشد بی داغ حسرت در لاله زار عالم ندیدم
در خواب دیدن روی تو خوب است از طالع بد آنهم ندیدم
خوشتر ز جانی بر لب رسیده تا آخر عمر همدم ندیدم
پیوند چاک دل را بموئی زان کاکل خم در خم ندیدم

ای شیخ بمیخانه ترسا نرسیدی فهم تو کجا شد که باینجا نرسیدی
ای پای طلب سوده شدی در ره مقصود وی دست بدامان تمنا نرسیدی

ماه من هرگه ز تاثیر شراب از خود رود
مه بحال خود نماند آفتاب از خود رود

دل در سر آن نرگس مستانه شد آخر
هشیار نمود اول و دیوانه شد آخر

ای سرو ناز بر سر کوی که میروی
من میروم ز خود تو بسوی که میروی
آشفته چون نسیمی و سرگشته چون صبا
تا در هوای سنبل موی که میروی
خون میخورد ز دیده و دل بی تو مشفقی
تو از برای جام و سبوی که میروی

گر شود هستی پروانه فدای رخ شمع　　گرد سرگشتن و قربان شدنی هم دارد
از سر زلف تو صد گونه عقوبت دیدم　　عاقبت بی سرو سامان شدنی هم دارد

همه بالا بلندان آمدند از میل دل سویت　　صنوبر را خرام و سرو را رفتاد بالیتی
مشفقی نے غزل جیسی نازک صنف میں ایسے ثقیل الفاظ استعمال کیے ھیں جن کو غزل کی نرمی اور روانی ذرا مشکل ھی سے برداشت کرسکتی ھے:
معتاد بعیش نشدم مشفقی از عشق　　عیشی است که معتاد ندیدم دل خود را

ساقی بعیش کوش که در بزم نو بهار　　شدهر شگوفه صورت جام خیارهٔ دار

در حلقهٔ زربفت چمن به بهار است　　هر برگ خزان آئینهٔ کنگره داراست

بهر موی ز ابروی تو ام میل دگر باشد　　مه نو گرچه قلاب محبت سازد ابرو را
مشفقی کا معشوق بھی ایک مرد ھے:
پرواز کند سوی خطت جان اسیران　　پیدا شدن آغاز ز بهار است مگس را
بعض مقامات پر بجائے «تست» کے «توست» استعمال کیا ھے. ایک پوری غزل ھے جس کا مطلع درج کیا جاتا ھے:
آب حیات لعل لب نو شخند توست　　عمر دوباره سایهٔ سرو بلند توست
مشفقی کے یہاں پھیکے اور دور از کار اشعار بھی ملتے ھیں:
کواکب عرق انفعال سمیبران　　مه جمال ترا باعث تجمل شد

تابر افروزم چراغ عشق از آتش برگ داغ
سنگ آتش شام غم از قبر فرهاد آوردم

ناوک او در سواد چشم گریا نم نشست　　مرغ آبی آشیاں بهر خود از گرداب کرد
اس زمانہ کے شعرا نے عینک کے لفظ کو رواج دیا تھا. مشفقی نے بھی

اس لفظ کو استعمال کیا ہے:

سر آمد عمر دارم از سواد دیده نو میدی
شب هجران چه سازم عینک خود هر دو زا نو را

مشفقی کی رباعیاں متوسط درجہ کی ہوتی ہیں . بعض قابل ذکر ہیں :

شد مجلس زندگی تمام ای ساقی   بیہوده گذشت صبح و شام ای ساقی
بنشین نفسی بقول نی ای مطرب   برخیز دمی بدور جام ای ساقی

آن مه که غلام حلقه در گوشم کرد   یک جرعه زجام وصل مدهوشم کرد
چون دید که مبتلا و عاشق شده ام   بیگانه شد و دگر فراموشم کرد

هر سنبل تازه زلف مشک افشانیست   هر برگ گلی روی گل جانانیست
هر سوسن آزاد که زد پنجه بخاک   سر مهچهٔ ماه علم سلطانیست

آن مه ز وطن عزم سفر خواهد کرد   خونم ز فراق در جگر خواهد کرد
گر پرسش من نکرد در بیماری   این خود چه بود ازین بتر خواهد کرد

«روز روشن» میں ایک رباعی درج ہے . جس میں کسی ملا کی لڑکی کی ہجو کی گئی ہے . اس میں ایک رکیک لفظ استعمال کیا گیا ہے . مشفقی نے مثلثات بھی کہے ہیں جو کافی اور رواں ہیں :

نی مشک ختن برنگ حالت بینم   نی سرو چمن باعتدالت بینم
نی در رخ گل طراوت یاسمنت

در بزم وصال محرم راز شوم   سر در قدمت نہم سر افراز شوم
جان تازه کنم ز نکہت پیرهنت

مشفقی کے قصیدے پھیکے اور بے مزہ دکھائی دیتے ہیں . البتہ کہیں کہیں اچھے اشعار بھی مل جاتے ہیں . «نشتر عشق» میں لکھا ہے کہ بخارا کے لوگ مشفقی کو سلمان دوم سمجھتے تھے اور ان کے کلام کو ان کے اکثر ہم عصروں پر ترجیح دیتے تھے . «هفت اقلیم»

« غرائب الغرائب » اور « منتخب التواریخ » کے مصنفوں نے لکھا ہے کہ مشفقی کو اپنے زمانے کا سلمان کہا گیا ہے . مگر اس کے ساتھ مؤلف « منتخب التواریخ » لکھتے ہیں کہ « یہ صحیح نہیں اس لیے کہ ان کے خیالات میں ماوراء النہری انداز بہت ہے جو عام طور سے بے مزہ ہے »[1] . اب مشفقی کے قصیدوں سے بعض اشعار یہاں نقل کیے جاتے ہیں :

اسیر عشقم گذشته از جان　　ز دست رفته زپا فتاده
نه بخت همدم نه دیده بی‌نم　　نه صبر در دل نه یار در بر

برزم آوری تاجداران لاله　　مسلسل کمندان یاقوت مغفر
بجولانگری سبز پوشان سوسن　　زبرجد قبایان الماس خنجر

بعض اشعار بہت معمولی ہیں :

رسید تاجر باد خزان ز بندر شاخ　　حریر آب پراز برگ و نقش دیبا شد

منتخبات مشفقی میں قصائد کے صرف وہ حصے لیے گئے ہیں جن میں فطرت کی مصوری ، بہار کی زیبائی ، خزاں ، عشق و محبت ، زمانہ کی شکایت جیسے مضامین ملتے ہیں . اس انتخاب سے یہ پتا نہیں چلتا کہ مشفقی نے یہ قصیدے کن لوگوں کی شان میں کہے تھے . البتہ « مجمع النفائس » سے اتنا پتا چلتا ہے کہ انھوں نے حضرت علی کی تعریف میں بھی قصیدے کہے تھے .

مشفقی نے قطعے اور نغز بھی کہے ہیں . جن میں بعض دلچسپ اور پراز معلومات ہیں . اس قطعہ میں بخارا کی آبادی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے :

جمعیت کشور بخارا　　بیرون ز قلمرو خیال است
از بال و پر فرشته دروی　　هر جا که قدم نهی وبال است
حاجت بدلیل نیست اینجا　　گویند اگر خلا محال است

---

(۱) منتخب التواریخ (۳ : ۳۲۸)

حسب ذیل قطعے میں پیر و مرشد کا مذاق اُڑایا گیا ہے :

عجب دارم که شیخان و مریدان ز حد وصف انسان بگذرانند
چنین گویند کین مرغـان قدسی نه پنداری ز جنس دیگرانند
بوقت وجد هی هی میتوان گفت که شیخان را مریدان می پرانند

مندرجہ ذیل قطعے میں وقف کی بد نظمیوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے :

هر عمارت که در سراچهٔ دهر صرف او صد هزار گنج آمد
چون نهادند نام وقف درو رفته رفته بهیچ انجـامد
صرف تا وقت در عمارت شد حاصل چار صد به پنج آمد

بہت سے قطعوں میں مشفقی نے خواجہ سعد سے شکایت کی ہے اور سمرقند میں اپنے تلخی روزگار کا ذکر کیا ہے . ایک قطعے میں لفظ « چکمن » کا استعمال کیا ہے جو غالباً فارسی لفظ نہیں ہے[1] :

پادشاها چکمن انعام را مهتر نداد در لباس نظم با او گفتگو خواهد شدن

مشفقی کا اصلی میدان هجویات ہے جو بغیر کسی سبب کے نہیں ہوسکتا . وہ حتماً اپنے ماحول سے اس قدر کبیدہ خاطر رہے ہونگے کہ انہوں نے ہجویات میں ان کی خرابیوں کو بیان کیا ہے . ملا بدایونی[2] لکھتے ہیں : « زبان هجوی رکیک دارد» . « نیز یہ بھی لکھتے ہیں کہ : ان کی ملیح ہجووں میں سے یہ قطعہ بھی ہے جس کو انہوں نے اپنے ہندستان کے آخری سفر میں کہا تھا :

کشور هند شکر ستان است ... !

ہجو میں مشفقی کسی اعتدال کے قـائل نہ تھے . وہ موقع پر گالی دینے سے بھی باز نہیں آتے تھے اور ایسے الفاظ استعمال کرتے تھے جن کا اعادہ نہیں کیا جاسکتا . ز . احرارف لکھتے ہیں کہ ان کے اس قسم کے اشعار میں ایسے رکیک الفاظ استعمال ہوئے ہیں جو دائرۂ ادب سے خارج

[(۱) بقول Redhouse یہ ترکی لفظ ہے . Steingass میں بھی چکمن اور چکمان کے لفظ ملتے ہیں اور اس کے معنی لکھے ہیں : A kind of upper garment ، کہیں ہماری زبان کا لفظ « چپکن » اور « اچکن » اسی کی بدلی ہوئی شکل تو نہیں ہے]

(۲) منتخب التواریخ (۳ : ۳۲۸)

هیں اور جن کا ذکر کرنا اس مجموعہ میں ممکن نہ ہوسکا »[1]

هجویات میں « تقسیم میراث » مشفقی کا شاهکار هے . جس میں بیان کیا گیا هے که ایک باپ کے مرنے کے بعد لڑکے اور لڑکی میں میراث تقسیم هو رهی هے . لڑکا اس تقسیم میں اچھی چیزیں خود لینا چاهتا هے اور اپنی دانست میں جتنی بیکار اور خراب چیزیں هیں وہ اپنی بہن کو دینا چاهتا هے . اس کے بعض شعر یہاں نقل کیے جاتے هیں :

همشیره خرج ماتم بابا ازان تو — صبر از من و تر دّد غوغا ازان تو
انبار پر زغلهٔ بابا ازان من — آن کالهای مانده بصحرا ازان تو
وان جای خواب ماندهٔ بابا ازان من — تسبیح پاره پارهٔ بابا ازان تو
جمله گلیم و قالین بابا ازان من — وان نقشهای ماندهٔ بوریا ازان تو
مردم گسیل کردن و شستن ازان من — تکفین خواب کردن بابا ازان تو
رفتن بسوی قبر و نشستن ازان من — صحاف خوان و چلپک بابا ازان تو

اور اس شعر کا دوسرا مصرع تو ضرب المثل هے :

از روی حول تا بلب بام ازان من — از پشت بام تا بثریا ازان تو

حسب ذیل قطعے میں کسی خواجه کی وعده خلافی کا مذاق اڑایا گیا هے :

خواجه گندم وعده کرد و نیم جو حاصل نشد
در ادای وعده دائم همتش دونست و داه
او رذالت کرده باشد ما قناعت میکنیم
بگذرد این سال قحط و ماند آن روی سیاه

ان مصرعوں میں شاعر نے مولوی صدقی کی هجو کی هے :

گر بشهتی است مولوی صدقی — بعده چیست کذب و افسانه
قدر انگور طائفی بر او — هست مقدار لعل یک دانه

مندرجه ذیل قطعے میں مشفقی نے اپنے ممدوح کے عطا کیے هوئے گھوڑے کی مذمت کی هے :

آصفا اسپی که من دارم چنان کا هیده است
از فراق جو کرو دیگر نمی یابم نشان

(۱) مقدمه منتخبات مشفقی، ص ۱٤ .

بسکه لاغر شد برآمد از میان پشت او
چون بساط نرد ششدر مہرہ ھای استخوان
غالباً خواهد منجم شد که شبها تا بروز
گاہ بر جوزا نظر دوزد گہی بر کہکشان

حسب ذیل قطعه خربزے کی ھجو میں ھے:

خواجه آورد از برای اهل صحبت خربزہ
در عدد مانند ارکان چار بود از اتفاق

«مجمع النفائس» اور «روز روشن» میں ایک قطعه ایک عورت کی ھجو میں ملتا ھے۔ «عرفات العاشقین»، «نفائس المآثر» اور «هفت اقلیم» میں یہ قطعه دیا ھوا ھے جس میں مشفقی نے فقیری[1] اور ملا شعوری[2] کا مذاق اڑایا ھے جن کو کسی محبوب کے ستم کے نتیجه میں شہر چھوڑنا پڑا تھا:

فقیری و ملا شعوری بهم ز شہر از جفای مہی میروند
ندارند جز شعر خود توشۂ گہی میخورند و رهی میروند

اول او سست و دوم زشت و سوم بے مزہ
چارم او در چشیدن تلخ و نا خوش در مذاق

سست همچون صبر عاشق زشت چون روی رقیب،
بے مزہ چون پند ناصح تلخ چون داغ فراق

ان مصرعوں میں شاعر نے مسعود نامی آدمی کے مرنے اور اس کے بیٹے کے قریب مرگ ھونے پر اظہار خوشی کیا ھے:

خوشست مردن مسعود و رفتن پسرش
که این عدم رود آن از قفای او باشد
وگرنه این چه تفاوت کند که در عالم
یزید میرد و مروان بجای او باشد

(۱) «صبح گلشن» میں فقیری تبریزی کا ذکر ملتا ھے جن کو بعض لوگوں نے حقیری تبریزی کردیا ھے۔

(۲) مؤلف «مجمع الخواص» نے شعوری نام کے ایک شاعر کا ذکر کیا ھے اور لکھا ھے که مولانا شعوری اصلاً نیشا پور کے رهنے والے تھے مگر مشهد میں رها کرتے تھے نیز انکو «صاحب سلیقه و خوش طبع» بتایا ھے۔

(بقیه صفحه ۶۸ پر)

ایک قطعہ میں کسی ملای گیلان کا مذاق اڑایا گیا ہے :

بصحن مدرسہ ہر مار پیچی — کہ افتد از شکست طاق دیوار
ربود آن جملہ را ملای گیلان — میان تہ ساخت بہر پیچ دستار

«مجمع النفائس» میں لکھا ہے کہ مشفقی نے فتحی نامی ایک صحاف کی بھی ہجو لکھی تھی. اسی طرح «ریاض الشعرا» اور «روز روشن» میں ایک قطعہ نقل ہوا ہے جس میں کسی ملا کی لڑکی کی ہجو کی گئی ہے.

مؤلف «روز روشن» نے لکھا ہے. کہ بعض لوگ مشفقی بخاری اور مشفقی کاشی کو ایک ہی شاعر سمجھتے ہیں. مشفقی نام کے کئی شاعر گذرے ہیں اس لیے یہ ضروری ہے کہ دیکھا جائے کہ قدیم تذکرہ نگاروں اور بعد کے مصنفوں نے مشفقی بخاری کے متعلق جو کچھ لکھا ہے یا ان کے شعر درج کیے ہیں اس میں سے کچھ شعر کسی دوسرے مشفقی کے تو نہیں لے لیے ہیں یا معاملہ اس کے برعکس تو نہیں ہے*.

(بقیہ صفحہ ۶۷ کا)

مؤلف نے انکے سات شعر نقل کیے ہیں جنمیں سے ایک یہ ہے :

طفیل دیگران تا یک نظر سوی امن ندازد — براہ انتظارش پہلوی اغیار بنشینم

«صبح گلشن» میں شعوری کاشانی کا بھی ذکر ملتا ہے جو محتشم کاشی کے شاگرد تھے. انکے علاوہ اس تذکرہ میں شعوری هروی کا بھی ذکر ہے جو کابل میں رہا کرتے تھے. مگر بعد میں هندستان آگئے تھے اور یہاں اکبر نے کالپی کے پاس انکو دو ہزار بیگھے زمین عنایت کی تھی مؤلف نفائس المآثر نے شعوری بخاری (م ۹۷۰ ھ) کا ذکر کیا ہے اور انکا یہ مطلع بھی نقل کیا ہے.

میکند دشنام در زیر لب آن میگون مرا — یا برای بردن دل میکند افسون مرا

غالباً یہی وہ شعوری ہیں جن کی طرف مشفقی نے اشارہ کیا ہے.

(*) آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس کے اجلاس چہارم (۲، ۳، ۴ جنوری سنہ ۱۹۶۵م) منعقدہ حیدرآباد میں پڑھا گیا.

مآخذ

(۱) منتخبات عبدالرحمان مشفقی ، نشریات دولتی تاجیکستان ، استالن آباد ، ۱۹۵۹ .

(۲) حسین قلی خاں عظیم آبادی : نشتر عشق ، نسخۂ خطی شمارہ ۲۰۱۲ .
National Archives of India, New Delhi,

(۳) امین احمد رازی : هفت اقلیم نسخۂ خطی شمارہ ۸۹۸ ،
National Archives of India, New Delhi.

(٤) عبد القادر بدایونی : منتخب التواریخ کلکتہ ۱۸٦۹ .

(۵) شیخ ابو الفضل علامی : آئین اکبری ، بپٹسٹ مشن پریس کلکتہ ۱۸۷۲ .

(٦) نواب سید محمد صدیق حسن خاں : شمع انجمن مطبع شاهجهانی بهوپال .

(۷) میر حسین دوست سنبهلی : تذکرہ حسینی ، مطبع نول کشور .

(۸) خواجه نظام الدین احمد : طبقات اکبری بپٹسٹ مشن پریس کلکتہ ۱۹۳۱ .

(۹) شیخ ابوالفضل علامی: اکبرنامه ، بپٹسٹ مشن پریس کلکتہ ۱۸۸٦ .

(۱۰) صادق کتابدار : مجمع الخواص ترجمۂ فارسی بنامۂ دکتر عبدالرسول خیامپور ، تبریز ، ۱۳۲۷ شمسی .

(۱۱) محمد مظفر حسین صبا : روز روشن ، مطبع شاهجهانی بهوپال .

(۱۲) قدرت الله گوپاموی : نتائج الافکار ، سلطانی پریس بمبئی .

(۱۳) سید علی حسن خاں : صبح گلشن ، مطبع شاهجهانی بهوپال .

(۱٤) سراج الدین علی خاں آرزو : مجمع النفائس نسخۂ خطی شمارہ ٦۹۵ کتب‌خانه خدابخش بانکی‌پور .

(۱۵) تقی الدین محمد اوحدی : عرفات العاشقین نسخۂ خطی شمارہ ٦۸۵ کتب‌خانه خدابخش بانکی‌پور .

(۱٦) واله داغستانی : ریاض الشعرا ، نسخۂ خطی شمارہ ٥٤۳۷ نیشنل میوزیم نئی دهلی .

(۱۷) احمد علی هاشمی : مخزن الغرائب نسخهٔ خطی شماره ۷۱۳ کتب‌خانهٔ خدابخش بانکی‌پور .
(۱۸) ملا عبدالنبی فخرالزمانی قزوینی : تذکرهٔ میخانه باهتمام احمد گلچین معانی، شرکت نسبتی اقبال و شرکا، تهران ۱۳٤۰ .
(۱۹) میر علاءالدوله قزوینی : نفائس المآثر نسخهٔ خطی شماره ۲۳۸۸ رضا لائبریری، رام‌پور .
(۲۰) Hermann Ethe : *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, (Oxford 1903)

[۱۹٦٤/۱۲/۹]

★ ★ ☆

شیخ علی عبدالرازق

ڈاکٹر محمود الحق*

اسلام کی تاریخ میں منصب خلافت کو بنیادی حیثیت حاصل رہی ہے کیونکہ اسلام کے کلاسکی تصور کے مطابق تمام امت مسلمہ ایک وحدت کی حیثیت رکھتی ہے اور خلیفہ یا امام اس امت کا سربراہ ہے۔ اگرچہ متقدمین میں سے بعض نے خلافت کے وجود سے انکار کیا ہے۔ لیکن مسلمان بالعموم اسے دین کی ایک بڑی حیثیت کے طور پر تسلیم کرتے آئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انیسویں صدی کے جلیل القدر مصلحین اسلام — سید جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبدہ اور شیخ محمد رشید رضا اور ان کے متبعین میں سے کسی نے بھی اس کی تردید کی جرأت نہیں کی حالاں کہ ان لوگوں کو اس بات کا احساس تھا کہ عثمانی سلاطین کے زمانے میں خلافت کی وہ حیثیت باقی نہیں رہی تھی۔ جو کبھی اسے حاصل تھی۔ سید جمال الدین افغانی تو خلافت کے اس حد تک حامی تھے کہ ان کی «پان اسلامی» تحریک کی اساس ہی خلافت کے احیاء پر تھی۔ شیخ محمد عبدہ اگرچہ عثمانی خلافت کی برائیوں کو اچھی طرح محسوس کرتے تھے اور عثمانیوں کے ناقدین میں سے تھے لیکن پان اسلامی جذبے کے زیر اثر ان کی تنقید بھی اصلاح کے حدود سے آگے نہ بڑھ سکی۔ اس کا سبب صرف یہی تھا کہ خلافت کو وہ بمنزلہ رکن دین سمجھتے تھے[1]۔ یہی خیالات خلافت کے بارے میں ان کے شاگرد شیخ محمد رشید رضا (۱۸۶۵ـ۱۹۳۵) کے تھے لیکن

---

(۱) محمد رشید رضا : تاریخ الاستاذ الإمام (قاہرہ ۱۹۳۱) ۱ : ۹۱۲ شیخ محمد عبدہ ایک جگہ لکھتے ہیں فإنها [الدولة العثمانية] سياج في الجملة و اذا سقط نبق نحن المسلمين كاليهود بل أقل من اليهود الخ -

(*) ڈاکٹر محمود الحق سینیر ریسرچ فیلو ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

احیاء خلافت کی تحریک میں وہ سب میں پیش پیش تھے[1]. غرض انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل تک بجز ایک شخص کے کسی ایسے عرب مصلح کا نام نہیں ملتا جس نے نظریۂ خلافت کی مخصوص نوعیت سے اختلاف کیا ہو ، یہ تھے شامی النسل قوم پرور عبدالرحمن الکواکبی (۱۸۵٤-۱۹۰۳) . انہوں نے نظریہ خلافت کی کلیۃً تردید تو نہیں کی لیکن اس کی ایک نئی تشریح ضرور پیش کی جو اپنے اثر اور نتیجے کے اعتبار سے خاص طور پر اہمیت رکھتی ہے . کواکبی کا خیال تھا کہ خلافت، محض ایک روحانی ادارہ ہے اور ان کی تعبیر کے مطابق خلیفہ کی حیثیت بعینہ وہی ہے جو مسیحیوں میں « پوپ » کی ہے[2]. خلافت کے بارے میں کواکبی کا یہ تصور مسلمانوں کے عمومی عقیدے کے بالکل خلاف تھا . اس کو عربوں کے قوم پرستانہ نظریہ کی داغ بیل کی جانب پہلا اور بنیادی قدم سمجھنا چاہیے[3] .

(۱) ملاحظہ ہو ان کی مشہور کتاب الخلافۃ اوالإمامۃ العظمیٰ (قاہرہ ۱۹۲۳) جب نومبر ۱۹۲۲ میں مصطفیٰ کمال نے خلیفہ سے ان کے تمام غیر مذہبی اختیارات چھین لیے تو اس واقعہ کے فوراً بعد شیخ رشید رضا نے اپنے رسالہ « المنار » (۱۹۲۲) میں خلافت کی تائید میں سلسلۂ مضامین شائع کیا جو بعد میں کتابی شکل میں شایع ہوا ۱۹۳۸ میں H. Laoust نے بیروت سے اس کا فرانسیسی ترجمہ *La Califat dans la doctrne de Rashid Rida* (مع مقدمہ) شایع کیا .

(۲) ملاحظہ ہو کواکبی کی مشہور تصنیف : ام القریٰ (قاہرہ ۱۹۳۱)

(۳) کچھ عرصہ بعد L' Bercher نے اس کتاب کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ شایع کیا جو *Revue Des Etudes Islamiques* میں دو قسطوں میں شایع ہوا Vol. vii (1933 : Vol viii 1934) . عنوان تھا "L" Islam Et les Bases du Pouvoir" par Ali Abdurrazeq . اسی فرانسیسی ترجمے کو سامنے رکھ کر کے E. Graf نے اس کا جرمن زبان میں ترجمہ شایع کیا :
Problem der Todesstrafe im Islam" Zeitschrift fur

اس کے بعد بیسویں صدی کے اول ربع میں ہم ایک ایسے شخص سے متعارف ہوتے ہیں جس نے مسئلہ خلافت سے متعلق عام مسلمانوں کے عقیدے کے خلاف اپنے خیالات کا اظہار کرکے دنیاے اسلام میں ہلچل مچادی۔ یہ ہیں شیخ علی عبدالرازق۔ انہوں نے اپنی کتاب «الإسلام واصول الحکم» (اسلام اور اصول حکومت) میں جو ۱۹۲۵ء میں شایع ہوئی تھی[1] پہلی مرتبہ یہ نظریہ پیش کیا کہ منصب خلافت کو اسلامی نقطۂ نظر سے کوئی دینی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ لہذا اسے ختم کردینا چاہیے۔ اسی کے ساتھ ساتھ انہوں نے یہ دعویٰ بھی کیا (جس کی تفصیل آگے بیان کی گئی ہے) کہ دین اور مملکت دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اس لیے ان کو ایک دوسرے سے قطعاً علیحدہ ہونا چاہیے اور ملک کا سیاسی نظام جدید جمہوری اصولوں پر ہونا چاہیے[2]۔ کیوں کہ اسلام کا کوئی مخصوص سیاسی نظام نہیں ہے[3]۔ اس بحث سے قطع نظر کہ شیخ علی عبدالرازق کے خیالات کس حد تک اسلام کے مسلمہ نظریات کے خلاف ہیں اس میں شک نہیں کہ جدید اسلامی فکر کے ارتقا کی تاریخ میں عبدالرازق کی یہ کتاب سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ چنانچہ فرانسیسی مستشرق H. Lammens نے «الإسلام و أصول الحکم» کی اہمیت کو سراہتے ہوئے لکھا ہے کہ «یہ کتاب قدامت پسند اسلامی برادری میں تاریخی تنقید کے شعور کو رواج دینے کی نشان دہی کرتی ہے[4]. جیسا کہ ایک اور مصنف نے لکھا

(۱) دیکھیے ص ۷۲ پر حوالہ نمبر ٤

(۲) شیخ علی پر ایک الزام یہ بھی تھا کہ وہ مصر کی موجودہ دستوری ملوکیت (Constitutional monarchy) کے خلاف ہیں اور جمہوریہ مصریہ کا قیام چاہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو : *Revue Du Monde Musulman* (1925) LIX.P.304 اور شیخ یوسف الدجوی : الإسلام و أصول الحکم و الردعلیہ (قاہرہ) ص ۳۵؛ احمد شفیق پاشا : أعمالی بعد مذکراتی (قاہرہ ۱۹٤۱) ص ۱۸۲۔

(۳) ملاحظہ ہو : Albert Hourani کی کتاب *Arabic Thought in the Liberal Age* (Oxford, 1962) ص ۱۸٤ و بعد۔

(٤) L'ouvrage de 'Ali 'Abdurraziq marque l'introduction de la critique historique dans les milieux conservateurs de l'Islam. *Revue Des Etudes Islamiques* Vol. VII. P. 353.

ہے «ان کے دعاوی سے نہ صرف مغرب کی تاریخی تنقید (Criticisme historique occidental) کا اثر نمایاں ہے بلکہ «ترکی سیکولرزم» (Laicisme politique turc) کا اثر خاص طور پر نمایاں ہے»[1] ۔

شیخ علی عبدالرازق زیرین مصر میں ۱۸۸۸ء میں ایک ممتاز زمیندار خاندان میں پیدا ہوئے ۔ خاندان عبدالرازق علم و فضل کی وجہ سے پورے ملک میں قدر کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا ۔ حکومت پر بھی اس خاندان کا اچھا اثر تھا ۔ ان کے والد حسن عبدالرازق پاشا (۱۸٤٤ء—۱۹۰۷ء) ایک علم دوست اور با اثر آدمی تھے ۔ خدیو اسمعیل (۱۸۳۰ء—۱۸۹۵ء) کے عہد میں وہ «مجلس النواب» کے رکن رہ چکے تھے ۔ جب «مجلس النواب» ختم کردی گئی اور اس کی جگہ ۱۸۸٤ء میں «مجلس شوری القوانین»[2] وجود میں آئی تو وہ اس کے بھی رکن منتخب ہوئے ۔ جون ۱۸۹۹ء میں شیخ محمد عبدہ بھی اس مجلس کے رکن نامزد ہوئے ۔ یہیں ان کی ملاقات حسن پاشا سے ہوئی جو فوراً ایک دائمی محبت میں بدل گئی ۔ مجلس میں حسن پاشا شیخ محمد عبدہ کے اچھے رفیق اور معاون تھے ۔ جب یورپ سے لوٹنے کے بعد شیخ محمد عبدہ نے فلاح عامہ کی غرض سے ایک انجمن «جمعیة الخیریة الاسلامیة»[3] قائم کی تھی تو اس میں بھی وہ ان کے رفیق و معاون تھے ۔ علاوہ ازیں ۱۹۰۷ء میں وہ شیخ محمد عبدہ کے پیروؤں کی سیاسی جماعت «حزب الأمة» کے صدر مقرر ہوئے ۔ الغرض خاندان رازق کو شیخ عبدہ کی تحریک اور ان کی سرگرمیوں سے گہری وابستگی تھی ۔ جامع ازہر سے مستعفی ہونے کے بعد شیخ محمد عبدہ کا رابطہ اس خاندان سے اور بھی بڑھ گیا تھا ۔ اگرچہ علی عبدالرازق کی عمر اس وقت زیادہ نہ تھی اور شیخ محمد عبدہ سے ان کا براہ راست

---

(۱) *RMM* (1925) V. 59. P.305

(۲) ملاحظہ ہو : Landau, *Parliament and Parties in Egypt* (Telavive, 1953) P. 149

(۳) علی عبدالرازق : من آثار مصطفی عبدالرازق (قاہرہ ۱۹۵۷) ص ۱۲

تعلق نہ تھا لیکن اصلاح ازہر کے سلسلے میں شیخ محمد عبدہ کی کاوشیں اور تنگ نظر شیوخ کی مخالفتیں—ان سب باتوں کا اثر ان کے ذہن پر پڑنے لگا تھا ۔ وہ اپنے بڑے بھائی مصطفیٰ عبدالرازق (۱۸۸۵ء—۱۹۴۶ء) کے ساتھ شیخ محمد عبدہ کی بعض تحریروں کو بڑے انہماک سے پڑھتے تھے ۔ اس طرح ان کے ذہن میں روایت پرستی اور قدامت پسندی کے خلاف بغاوت کا بیج بویا جاچکا تھا جس کی آبیاری ابھی باقی تھی ۔ شیخ کے انتقال کے وقت یعنی ۱۹۰۵ء میں وہ تقریباً اٹھارہ سال کے ہوچکے تھے اور ان کی اصلاحی مساعی اور ان کی سرگرمیوں کو اچھی طرح سمجھنے لگے تھے ۔ لیکن اپنے بڑے بھائی شیخ مصطفیٰ عبدالرازق کے برعکس جو شیخ کے بہت مقرب تھے اور ان کے تجدد پسندانہ مسلک پر کاربند تھے ، شیخ علی عبدالرازق نے تجدد پسندی کی بعض ان حدوں کو بھی توڑدیا جن سے آگے بڑھنے کو خود شیخ محمد عبدہ گناہ کبیرہ سمجھتے تھے ۔ چنانچہ فکر کی آزادی کے میدان میں وہ بہت آگے نکل گئے تھے ۔ اور محمد عبدہ کی تحریک تجدد سے ان کی وابستگی محض برائے نام تھی ۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ان کا رخ بالکل دوسری جانب تھا ۔ دراصل ان کا تعلق مصر کے اس جدید تعلیم یافتہ نوجوان طبقے سے تھا جو مغربی مفکرین کی تصانیف کو پڑھنے یا یورپ کے اعلیٰ تعلیمی اداروں میں طویل عرصہ گذارنے کی وجہ سے مغرب کے ساتھ اہم ادبی و ثقافی روابط سے منسلک ہوچکا تھا ۔ یہ لوگ شیخ محمد عبدہ کی اصلاحی مساعی کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے ۔ لیکن اسے ناکافی تصور کرتے تھے[1] ۔ جیسا کہ جرجی زیدان (۱۸۶۱ء-۱۹۱۴ء) نے لکھا ھے مصر کے اس روشن خیال طبقے کا تصور تھا کہ ماضی کے ساتھ اس قسم کی وفاداری ناقابل برداشت ھے جو انسان کی آزادی فکر کو سلب کرلے اور دور جدید کی ترقیات کے حصول کی

(۱) جرجی زیدان : تراجم مشاهیر الشرق (قاهره) ۱ : ۲۸۶ اور C. Adams کی کتاب : *Islam and Modernism in Egypt* (London, 1931) p. 97

راہ اس پر تنگ کردے[1] . شیخ علی عبدالرازق اسی مکتب فکر کے ایک نمایاں فرد تھے .

علی عبدالرازق کی ابتدائی تعلیم عام اہل مصر کی طرح مدرسہ « کتاب »[2] میں ہوئی جہاں انھوں نے ابتدائی نوشت و خواند کی تعلیم پائی . دس سال کی عمر میں وہ جامع ازہر میں داخل ہوے اور تیرہ سال تک رہے . اس وقت تک شیخ محمد عبدہ کا تعلق ازہر سے باقی تھا . ازہر میں اس وقت دو غالب رجحانات پائے جاتے تھے . ایک طرف تو قدامت پسندوں کا گروہ تھا جو ہر تبدیلی کا دشمن تھا . دوسری طرف وہ لوگ تھے جو شیخ محمد عبدہ کو اپنا امام سمجھتے تھے . شیخ محمد عبدہ کے افکار و نظریات کی نشر و اشاعت کو یہ گروہ اپنا شعار سمجھتا تھا . ان لوگوں نے اپنی ایک جماعت « لجنة الإتحاد الأزهري » قائم کرلی تھی[3]. جامع ازہر میں تعلیم کے دوران علی عبدالرازق اسی گروہ سے وابستہ تھے . محمد عبدہ کے انتقال کے بعد اساتذہ میں جن لوگوں نے ان کی لبرل روایت کو زندہ رکھنے کی کوشش کی ان میں سب سے زیادہ نمایاں شیخ احمد ابوخطوہ تھے[4] . ترقی پسند ازہری طلبہ انھی کے گرد جمع تھے . علی عبدالرازق نے فقہ کی تعلیم شیخ ابوخطوہ سے حاصل کی تھی . ۱۹۱۰ ء میں بائیس سال کی عمر میں وہ مصری یونیورسٹی میں داخل ہوے جس کو قائم ہوے ابھی صرف دو سال گذرے تھے . اسی زمانے میں انہیں مشہور اطالوی مستشرق کارلو نالینو کے ان لکچروں میں شریک ہونے کا موقع ملا جو موصوف نے مصری یونیورسٹی میں ۱۹۱۰ ء اور ۱۹۱۱ ء کے

---

(۱) تراجم مشاهير الشرق ۱ : ۲۸٦

(۲) مصر کے ابتدائی مدارس جہاں معمولی نوشت و خواند اور قرآن خوانی کی تعلیم دی جاتی تھی .

(۳) شیخ علی عبدالرازق : من آثار مصطفیٰ عبدالرازق . ص ٤٥

(٤) احمد ابوخطوہ ایک روشن خیال ازہری شیخ تھے .

درمیان دیے تھے ۔ ان لکچروں کا موضوع اگرچہ تاریخ ادب عربی تھا،[1] لیکن اس کے ضمن میں بہت سے وہ مسائل بھی زیر بحث آگئے تھے جن کا تعلق خود اسلام کی تاریخ اور اس کے فلسفے سے تھا ۔ نالینو نے ادب و تاریخ کے مطالعہ کے سلسلے میں جس علمی نقطۂ نظر کا اظہار کیا اس کا اثر ان نوجوان مصری دانشوروں پر بہت گہرا پڑا جو ان کے لکچروں میں شریک تھے ۔ ان لکچروں نے انھیں تحقیق و جستجو کی ایک نئی دنیا سے روشناس کیا ۔ اور ان کے ذہنوں کو وسعت بخشی[2] ۔

۱۹۱۱ء میں انھوں نے جامع ازہر سے عالمیہ (شهادة العالمية) کی آخری سند حاصل کی ۔ اس سند کے بموجب وہ ازہر میں لکچر دینے کے مجاز ہوگئے ۔ چنانچہ ۱۹۱۲ء میں انھوں نے جامع ازہر میں فن بلاغت اور اس کی تاریخ پر لکچروں کا سلسلہ شروع کیا ۔ ان کے مرحوم والد کی دیرینہ خواہش کے مطابق اسی سال کے آخر میں ۷ اکتوبر کو انھیں مزید تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے یورپ بھیجا گیا ۔ خاندان رازق نے یہ بھی طے کیا کہ مصطفیٰ عبدالرازق اپنی تعلیم مکمل کرنے کے لیے دوبارہ پیرس جائیں ۔ چنانچہ یہ دونوں بھائی ۷ اکتوبر سنہ ۱۹۱۲ء کو پورٹ سعید سے مارسلز روانہ ہوگئے ۔ ۱۷ اکتوبر کو پیرس پہنچے اور پیرس میں چند روزہ قیام کے بعد علی عبدالرازق تنہا انگلستان کے لیے روانہ ہوگئے ۔ وہاں ایک سال تک انگریزی زبان کی تحصیل کے بعد معاشیات اور سیاسیات کی سند حاصل کرنے کی غرض سے اوکسفورڈ یونیورسٹی میں داخل ہوگئے ۔ لیکن بدقسمتی سے وہ اپنا تعلیمی مقصد پورا نہ کر سکے کیوں کہ اسی دوران میں پہلی جنگ عظیم کے چھڑ جانے کی وجہ سے تقریباً ڈیڑھ دو سال کے قیام کے بعد ہی وہ وطن لوٹنے پر مجبور ہوئے ۔ اس عرصے میں

---

(۱) لکچروں کا یہ مجموعہ کتابی شکل میں شایع ہوچکا ہے : تأريخ الآداب العربية (قاهره ۱۹۰٤ء)

(۲) نالینو کے لکچروں میں شریک ہونے والوں میں ڈاکٹر طه حسین بھی تھے جو اس وقت ازہر کے طالب‌علم تھے ۔

انھوں نے ایک دوبار فرانس کا سفر کیا اور جینوا بھی گئے[1] ۔

اگرچہ یورپ میں ان کا قیام بہت تھوڑا رہا لیکن اس مختصر قیام کے دوران میں انھیں جدید مغربی افکار و رجحانات سے براہ راست متعارف ہونے کا موقع ملا ۔ علی عبدالرازق چونکہ ترقی پسند ازہری طلبہ میں سے تھے اور شیخ محمد عبدہ کی اصلاح پسندانہ ماحول کے پروردہ تھے جو خود یورپ کی ترقیات کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے اس لیے اس میں شک نہیں کہ انھوں نے مغربی تہذیب کا مشاہدہ بڑے ذوق و شغف سے کیا ہوگا ۔ انگریزی زبان سے واقفیت کی وجہ سے انھیں نئے رجحانات اور یورپی مفکرین کے نقطہائے نظر کو اچھی طرح سمجھنے کا موقع ملا[2] ۔ انھوں نے جب یورپ کے پارلیمانی نظام اور اپنے ملک کے استبدادی نظام حکومت کا موازنہ کیا تو ان کے دل میں اول الذکر کی برتری کا احساس قوی ہوگیا ۔ انھیں یقین ہوگیا کہ جب تک مصر فرسودہ مذہبی روایات اور جاگیری اثرات سے آزاد نہیں ہوگا اس وقت تک وہ ترقی یافتہ ملکوں کی صف میں کھڑا نہیں ہو سکتا ۔ چنانچہ ۱۹۱۵ء میں جب وہ عدالتہائے شرعیہ (المحاکم الشرعیة) کے جج مقرر ہوئے تو انھوں نے اپنی سرگرمیوں کو صرف مقدمات کے فیصلے تک محدود نہ رکھا بلکہ شیخ محمد عبدہ کے برعکس جن کی مساعی شریعت میں ضروری اصلاحات کے نفاذ تک محدود نہیں علی عبدالرازق نے اسلامی عدلیہ کی تاریخ کا پورے انہماک سے مطالعہ شروع کیا ۔ اور اسی دلچسپی نے انھیں اسلام میں نظام حکومت یا مسئلۂ خلافت کی تحقیق کی

---

(۱) شیخ علی عبدالرازق : من آثار مصطفیٰ عبدالرازق . ص ۴۹—۵۰

(۲) شیخ علی کی کتاب «الإسلام و أصول الحکم» پر مغربی تحقیق کے اثرات نمایاں ہیں ۔ ملاحظہ ہو الدکتور محمد حسین : الإتجاهات الوطنیة فی الأدب المعاصر (قاهره ۱۹۵٦) ۲ : ۷٤ . ان کے ناقدین کا ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ شیخ علی کے نظریات اصل اسلام کی بجائے مسیحی مصنفین بالخصوص سر ٹامس آرنلڈ کے دعاوی پر قائم ہیں ۔ شیخ محمد بخیت : حقیقت الإسلام و أصول الحکم (قاهره ۱۹۲٦ء) ص ۱۱۳ وبعد ۔

جانب متوجه کیا۔ [1] ان کا یہ طویل مطالعہ ایک کتاب کی صورت میں ظاہر ہوا جس کو انھوں نے ۱۹۲۵ء میں «الإسلام و أصول الحکم» (اسلام اور اصول حکومت) کے نام سے شایع کیا۔ چنانچہ اپنے مقدمے میں لکھتے ہیں: [2]
عدلیہ (اپنی تمام اقسام کے ساتھ) حکومت کی ایک شاخ ہے اور اس کی تاریخ حکومت کی تاریخ سے بہت زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح شرعی عدالت اسلامی حکومت کا ایک رکن اور اس کا ایک شعبہ ہے۔ لہذا جو شخص تاریخ عدلیہ کا مطالعہ کرنا چاہے اس کے لیے یہ امر ناگزیر ہے کہ پہلے وہ اسلام میں حکومت کے تصور کو اچھی طرح سمجھے ... جیسا کہ مسلمانوں کا عام طور پر خیال ہے، اسلامی حکومت کی بنیاد خلافت یا امامت عظمی پر قائم ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ سب سے پہلے اس امر سے بحث کی جائے کہ خلافت کی حقیقت کیا ہے . . . اس کے بعد وہ لکھتے ہیں: [3] اور آخر میں میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ایک اسلامی ادارے کی حیثیت سے خلافت کا منصب سرے سے ختم کردینا چاہیے۔ کیوں‌کہ اس کا وجود نہ تو اسلام سے ثابت ہے اور نہ دور جدید کے تقاضے کے مطابق ہے۔

شیخ علی عبدالرازق کے خیال میں اس مخصوص قسم کی حکومت کے دعوے کی تائید میں جو دلائل بیان کیے جاتے ہیں وہ سب بے بنیاد ہیں۔ اس لیے کہ شریعت اسلامیہ کے جو دو اہم اور بنیادی مآخذ ہیں یعنی قرآن و سنت ان میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا: جہاں تک قرآن کا تعلق ہے وہ تمام علما جو اس بات کے قائل ہیں کہ امام کا تقرر فرض ہے ان کے مباحث میں کوئی مبحث ایسا نہیں ہے جس میں قرآن کی کسی آیت سے اس کے فرض ہونے پر استدلال کیا گیا ہو۔

---

(۱) اسی زمانے میں وہ اسکندریہ کے اسلامی انسٹی‌ٹیوٹ میں لکچر بھی دیتے رہے اور بعد میں رسالہ «الرابطة الشرقیة» کے اڈیٹر اور مصری پارلیمنٹ کے رکن مقرر ہوئے۔

(۲) دیباچۂ کتاب ص «ف» (۳) ایضاً

اگر قرآن میں کوئی آیت بھی ان کے خیال کی تائید میں ہوتی تو یہ لوگ یقیناً اس کا ذکر پورے شد و مد سے کرتے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنی تائید میں کوئی دلیل قرآن سے پیش کرنے سے قاصر رہے۔ دوسرا مأخذ سنت اس میں بھی خلافت کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ حامیان خلافت کا استدلال محض ان احادیث تک محدود ہے جن میں «امامت» «بیعت» یا «جماعت» وغیرہ کے مبہم الفاظ وارد ہوے ہیں۔ لیکن ان احادیث میں ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے جس سے «خلافت» یا «امامت عظمیٰ» کی فرضیت ثابت ہوسکے بایں معنیٰ کہ خلافت آنحضرت کی نیابت اور مسلمانوں کی نمائندگی کو کہتے ہیں۔

. . . اور یہ امر بھی بحث طلب ہے کہ ان کلمات (امامت بیعت اور جماعت وغیرہ) سے شارع کی کیا مراد تھی۔ کیونکہ اصطلاح شرع میں یہ عبارات اور امثال قطعاً وہ مفہوم نہیں رکھتیں جو مفہوم انہیں پہنائے جاتے ہیں۔ اگر بحث کے ان تمام پہلوؤں کو نظر انداز کردیا جاے اور یہ مان لیا جاے کہ امام سے مراد خلیفہ ہے تو بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خلافت ایک مذہبی عقیدہ ہے۔ جس طرح کہ انجیل کے اس فقرے سے کہ «جو کچھ قیصر سے متعلق ہو قیصر کو دیدو» یہ مراد نہیں ہے کہ قیصریت ایک مذہبی حکم کا درجہ رکھتی ہے[1] ... اس کے بعد تیسری دلیل صرف اجماع امت رہ جاتی ہے جس سے یہ ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے کہ خلافت ایک شرعی حکم ہے جس کے قیام کی ذمہ‌داری تمام امت مسلمہ پر عائد ہوتی ہے۔ اس کی بابت علی عبدالرازق لکھتے ہیں: جہاں تک نفس اجماع کا تعلق ہے اسے ہم حجت شرعی تسلیم کرتے ہیں اور یہ بھی مانتے ہیں کہ اجماع ممکن الوقوع اور ممکن الثبوت ہے (حالانکہ متقدمین میں سے بعض اسے حجت نہیں مانتے) لیکن جہاں تک خلافت کی بابت دعوی اجماع کا تعلق ہے (یعنی اجماع مسلمین کا تواتر) تو یہ نہ تاریخی واقعہ کی حیثیت سے صحیح ہے اور نہ اسے کبھی تسلیم کیا گیا

(۱) الإسلام و أصول الحکم ص ۲۲

ہے ۔ تاریخ کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ خلیفۂ اول حضرت ابوبکر سے لے کر موجودہ زمانے تک اسلامی خلافت کا عہدہ ہمیشہ بغاوتوں اور مخالفتوں کا ہدف بنا رہا ۔ تاریخ کسی ایسے خلیفہ کا نام پیش کرنے سے قاصر ہے جس کے خلاف علم بغاوت بلند نہ کیا گیا ہو[۱] ۔ حقیقت یہ ہے کہ خلافت کی مخالفت اسی دن سے شروع ہوگئی تھی جس دن وہ وجود میں آئی ۔ اور جب تک باقی رہی مخالفت بھی باقی رہی . . . بعض اوقات تو یہ مخالفت ایک منظم اور طاقت ور تحریک کی شکل اختیار کرگئی جیسا کہ حضرت علی کے عہد میں فرقۂ خوارج کا وجود اور کبھی یہ مخالفت خفیہ طور پر جاری رہی مثلاً « جماعت اتحاد و ترقی »[۲] ۔

اگرچہ مسلمانوں کے تصور کے مطابق خلافت کی بنیاد « بیعت اختیاری » پر قائم ہے لیکن یہ مسلمہ تاریخی حقیقت ہے کہ اسلامی خلافت کا وجود محض جبر و قوت کی اساس پر قائم رہا ۔ اور خلیفہ کے لیے جو چیز اس کے منصب کی ضامن تھی وہ صرف قہر و غلبہ اور تشدد تھا اس کے سوا کچھ نہیں ۔ اور یہ ایک فطری امر ہے کیونکہ حکومت کی بنیاد ہی جبر و تشدد پر استوار ہوتی ہے ۔ اس حقیقت کے پیش نظر اگر یہ ثابت بھی ہوجائے کہ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں لوگوں کی خاموشی امام کی بیعت کے مرادف تھی اور یہ « اجماع سکوت » تھا بلکہ اگر یہ بھی ثابت ہوجائے کہ قوم کے تمام افراد نے امام کی بیعت میں پوری طرح اور عملاً حصہ لیا اور یہ « اجماع صریح » تھا . . . تب بھی ہم اس اجماع کو حقیقی اجماع تسلیم کرنے سے انکار کردیں گے[۳] ۔

خلافت کے اثبات کے سلسلے میں ایک دوسری دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ « شعائر دینی کا قیام اور رعیت کی فلاح و بہبود خلافت

---

(۱) الإسلام ص‌ص ۲۲ ، ۳۳
(۲) ایضاً ص ۲۳
(۳) ایضاً ص ۳۱

پر موقوف ہے»۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے عبدالرازق لکھتے ہیں کہ اگر خلافت سے مراد محض حکومت ہو تو پھر وہ جو کچھ کہتے ہیں صحیح ہے۔ کیوں کہ علماء سیاست کے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ «انارکی» سے بچنے کے لیے حکومت کے قیام کے بغیر چارہ نہیں، چاہے وہ حکومت کسی نوعیت کی ہو ـــ جمہوری ہو یا استبدادی، دستوری ہو یا «بولشفی»۔ لیکن اگر خلافت سے ان کی مراد وہ خاص قسم کی حکومت ہے تو پھر ان کا دعویٰ غلط اور بے بنیاد ہے۔۔۔ کیوں کہ شعائر دینی کا قیام ہو یا مسلمانوں کی مادی فلاح و بہبود ان میں سے کوئی بات ہرگز اس خاص قسم کی حکومت یا امرا کی کسی خاص صنف سے وابستہ نہیں ہے[1]۔

شیخ علی عبدالرازق کے نزدیک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ پہلے منصب نبوت کا صحیح مقام متعین کیا جائے۔ کیوں کہ ان کے خیال میں خلافت کا یہ تصور کہ وہ آنحضرت کی نیابت میں آپ کی طرف سے ایک شہری (سول) اور دینی نظام حکومت ہے در اصل نبی کے مقصد اور منصب نبوت کے غلط تصور پر قائم ہے۔ عہد نبوی میں چونکہ حکومت کے آثار نہیں پائے جاتے اس لیے یہ معلوم کرنا کہ نبوی نظام حکومت کی شکل کیا تھی، مشکل ہے۔ عدلیہ کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: «یہ صحیح ہے کہ تنازعات کے تصفیے اور ان کی تشریح کے معنوں میں محکمۂ قضا (عدلیہ) عہد نبوی میں موجود تھا جس طرح قبل اسلام بھی عربوں اور دنیا کی دوسری قوموں میں ملتا ہے۔ لوگ اکثر آپ کے پاس اپنے جھگڑے لاتے تھے اور آپ ان پر فیصلے صادر کرتے تھے۔ آپ کے بعض فیصلے جو آپ نے مختلف قضایا میں دیے ہیں تاریخ میں محفوظ ہیں لیکن اگر ہم ان سے یہ معلوم کرنا چاہیں کہ آنحضرت کا نظام قضا کیا تھا تو یہ استنباط ناممکن ہے۔ احادیث سے تو یہ بھی پتا نہیں چلتا کہ آنحضرت کے عہد میں کوئی ضابطۂ دیوانی و فوجداری موجود تھا اور اگر تھا تو اس کی کیا نوعیت تھی[2]»۔ عدلیہ کے

(۱) الإسلام ص ۳۸ (۲) ایضاً ص ص ۳۹، ۴۰

علاوہ حکومت کے دوسرے شعبے بھی اسی طرح تاریکی کے پردے میں ہیں ۔ علی عبدالرازق کا کہنا ہے کہ اس حقیقت کے متعلق مختلف توضیحات پیش کی جا سکتی ہیں۔ لیکن جو توضیح صحیح ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت نے نہ تو کسی مملکت کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی اور نہ یہ منصب نبوت کا تقاضا ہی تھا ۔ دراصل کتاب کا مرکزی تصور یہی ہے ۔ کیوں‌کہ علی عبدالرازق کے خیال میں اگر ایک دفعہ نبی کے منصب کا صحیح تعین کر لیا جائے اور یہ طے کردیا جائے کہ اسلام دینی و دنیوی امور میں کلی طور پر علیحدگی کا قائل ہے تو پھر آئندہ کسی بحث کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : «جو مسئلہ سب سے اہم اور سابقہ تمام مسائل کی اساس ہے جسے اگر عقل حل کرنے میں کامیاب ہوجائے تو سارے مسائل خود بخود حل ہوجاتے ہیں . . . وہ بنیادی مسئلہ یہ ہے : کیا رسول دعوت دین کے پیغامبر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک سیاسی مملکت کے بانی اور رئیس حکومت بھی تھے؟[1]» .

جیسا کہ معلوم ہے مسلمانوں کے عام عقیدے کے مطابق شریعت اسلامیہ ایک مسلمان کی پوری زندگی پر حاوی ہے ۔ اس کے قوانین کا اطلاق دینی و دنیوی دونوں امور پر یکساں طور پر ہوتا ہے۔ اس مفروضے کو نظری طور پر تمام فقہائے اسلام تسلیم کرتے چلے آئے ہیں۔ چاہے عملی حقیقت کی حیثیت سے اس کی کوئی مثال نہ ملتی ہو ۔ علی عبدالرازق کو اس مسئلے کی نزاکت کا پورا احساس تھا ۔ چنانچہ آغاز بحث سے پہلے وہ اپنے خدشے کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں : . . . اب ہم آپ کو اس فیصلہ کن بحث کی طرف لے چلتے ہیں (جس کے تصفیے کے بعد کوئی اُلجھن باقی نہیں رہ جاتی) . لیکن ہمارا ایک قدم آگے بڑھتا ہے تو دوسرا پیچھے ہٹتا ہے ۔ اول تو اس لیے کہ اس کا حل بہت مشکل ہے ۔ دوم اس لیے کہ اس مسئلے کی حیثیت ایسی مخالفت کا پیش خیمہ ہوگی جس کے شعلوں کو وہ لوگ ہوا دیں‌گے جو دین کو ایک جامد شے تصور

(۱) الإسلام ص ٤٦ وبعد

کرنے میں جس میں نہ عقل کی ضرورت ہے اور نہ رائے کی[1]»

اس تمہید کے بعد اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں : «آنحضرت کی دعوت خالص دین کے لیے تھی ۔ اس دعوت میں کسی سلطنت کے کام کی خواہش کا شائبہ تک نہ تھا ۔ آپؐ اپنے پیش رو انبیا کی طرح صرف نبی تھے ۔ آپ نہ تو بادشاہ تھے اور نہ کسی سلطنت کے مؤسس ۔ رسول کے اختیارات اور بادشاہ کے اختیارات میں جو بین فرق ہے اس کو ہمیشہ ملحوظ رکھنا چاہیے ۔ اس لیے کہ پہلی قسم کے اختیارات پیغمبر کو حاصل تھے اور دوسرے کو نہیں[2]. آپ کا اقتدار مطلق اور آپ کی حکومت عالمگیر صرف ان معنوں میں تھی کہ آپ خدا کے رسول تھے ۔ یہ وہ مقدس اقتدار ہے جس میں ملوکیت کا کوئی عنصر موجود نہیں ہے اگر عہد نبوت میں بعض ایسے خارجی عناصر موجود تھے جو آج کل کی حکومتوں میں پائے جاتے ہیں تو ان کا مقصد صرف دین کا استحکام اور اس کی اشاعت تھا۔ اور آپ کا مقصد حقیقی یہی تھا جو منصب نبوت کے تقاضے کے عین مطابق تھا۔ علاوہ ازیں اگر ان تمام خارجی اشکال کو باہم یکجا کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کسی مدنی حکومت کے لیے جن اصول اور قوانین کی ضرورت ہے یہ ان کے ایک جزء قلیل کی حیثیت بھی نہیں رکھتیں[3]» ۔

شیخ علی عبدالرازق سلسلۂ بحث کو جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں : «آنحضرت کی قیادت خالص روحانی تھی جو محض رسالت کے سبب انہیں حاصل تھی ۔ آپ کی وفات سے منصب رسالت ختم ہوگیا اور اس کے ساتھ ہی قیادت بھی ۔ جس طرح یہ ممکن نہ تھا کہ رسالت میں آپ کا کوئی نائب ہوتا اسی طرح یہ بھی ممکن نہ تھا کہ قیادت میں کوئی شخص آپ کا خلیفہ یا وارث بنتا کیوں‌کہ آپ کی قیادت محض روحانی تھی ۔ اور سیاسی قیادت نہ تو آپ کے نبوی مشن کا حصہ تھی اور نہ اس کی میراث

(۱) الإسلام ص‌ص ٤٧-٤٦ (۲) ایضاً ص‌ص ٦٤-٦٥ ، ۱۱۲-۱۱۳
(۳) ایضاً ص‌ص ٦٨ ، ۸۹ ، ۸٤ ، ۷۹

کا سوال اُٹھتا ھے ۔ اس کا بڑا ثبوت یہ ھے کہ آنحضرت نے اپنی وفات تک کسی کو اپنا جانشین نامزد نہیں کیا اور نہ اس بات کی طرف کوئی اشارہ ھی کیا تھا ۔ اگر آپ کا مقصد کسی سلطنت کا قیام بھی تھا تو یہ کیسے ممکن ھے کہ آپ اس بارے میں لوگوں کو لاعلم اور حیرت میں چھوڑ جاتے اور اس پر کبھی غور نہ فرماتے کہ آپ کی وفات کے بعد کون اس سلطنت کا وارث ھوگا جس کے نتیجے کے طور پر مسلمان سقیفہ بنی ساعدہ میں خلافت کے مسئلہ پر ایک دوسرے کے خلاف تشدد پر آمادہ ھوگئے تھے حالانکہ آپ کی نعش مبارک ان کے درمیان موجود تھی جس کی ابھی تجہیز و تکفین بھی نہیں ھوئی تھی[1]» ۔

«عربوں کے لیے جو ایک حوصلہ مند اور ترقی پذیر قوم بن چکے تھے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ رسول کی وفات کے بعد بداوت کی سابقہ حالت پر لوٹ جاتے اور اپنی وحدت کھو بیٹھتے ۔ اس لیے ضروری تھا کہ ایک عرب مملکت کا قیام عمل میں آے جس کے تاریخی اسباب مہیا تھے ۔ اگرچہ اس بات کا احساس انہیں رسول کی زندگی ھی میں ھونا شروع ھوگیا تھا لیکن آپ کی وفات کے بعد عرب سلطنت کے قیام کے لیے ان کی سرگرمیاں بہت تیز ھوگئیں ۔ سقیفۂ بنی ساعدہ میں مہاجرین و انصار کا آپس میں تصادم اسی کا نتیجہ تھا ۔ بالآخر ان کی خواھشات کی تکمیل بیعت ابو بکر کی شکل میں ھوئی ۔ جو مسلمانوں کے پہلے حکمران تھے ۔ ابو بکر کی بیعت محض سیاسی بیعت تھی اور ان کی قائم کردہ حکومت کسی طرح دینی حکومت نہ تھی وہ اور حکومتوں کی طرح قوت شمشیر کی بنیاد پر قائم تھی ۔ درحقیقت وہ خالص عرب سلطنت تھی جس کی بنیاد عربوں نے ڈالی تھی ۔ چونکہ مسلمانوں کو معلوم تھا کہ وہ ایک مدنی اور دنیوی حکومت کے قیام کے لیے کوشاں ھیں اور یہ کہ حضرت ابو بکر کی قیادت کوئی دینی عہدہ نہیں ھے ، لہذا وہ اس کے خلاف بغاوت اور اس کی مخالفت کو جائز سمجھتے تھے ۔ لیکن بعض اسباب کی بنا پر (خاص طور

(۱) ایضاً ص‌ص ۹۰ ، ۸۶-۸۷

پر اس لیے کہ وہ رسول کے جانشین تھے) حضرت ابوبکر کی حکومت کو دینی رنگ دے دیا گیا ۔ اور انہیں اور ان کے جانشینوں کو «خلیفۂ رسول‌اللہ» کے لقب سے یاد کیا جانے لگا ۔ یہ وہ لقب ہے جو حضرت ابو بکر نے خود اپنے لیے استعمال کیا تھا اور اسی لقب کی وجہ سے مسلمانوں میں یہ خیال رائج ہوگیا کہ مسلمانوں کی قیادت ایک دینی منصب ہے ۔ اس لقب کے ایجاد کرنے کا ایک خاص مقصد عربوں کی عصبیت پر قابو پانا تھا اور مسلمانوں کو یہ باور کرانا تھا کہ حضرت ابو بکر کے مرتبۂ خلافت کی اسی طرح دینی حیثیت سے اطاعت کریں جیسی کہ وہ رسول کی کرتے تھے ۔ انجام کار جو لوگ سیاسی طور پر حضرت ابو بکر کی حکومت کے دشمن تھے انہیں دینی طور پر اسلام کا دشمن اور « مرتد » قرار دیا گیا اور ان کے خلاف جنگوں کو « حروب ردۃ » کا نام دیا گیا حالانکہ یہ محض سیاسی جنگ تھی جس کا مقصد عرب اتحاد کو بچانا تھا ۔ ان میں سے بعض نے جن کے خلاف حضرت ابو بکر نے جنگ کی تھی ، محض زکوۃ دینے سے انکار کیا تھا جس کا مقصد حضرت ابو بکر کی حکومت کو تسلیم کرنے سے انکار تھا ۔ ان میں بعض جلیل القدر صحابی بھی تھے وہ نہ تو تارک دین تھے اور نہ کافر[1] » ۔

شیخ علی عبدالرازق لکھتے ہیں : « صدر اول ہی سے مسلمانوں میں یہ خیال رائج ہوگیا تھا کہ چونکہ خلافت رسول کی نیابت ہے ، لہذا خلیفہ کو اپنی امت میں وہی درجہ حاصل ہے جو رسول کو تھا ۔ اسے مسلمانوں کو دینی و دنیوی سب امور میں کامل تصرف حاصل ہے ۔ اس کی اطاعت خدا کی اطاعت اور اس کی نافرمانی خدا کی نافرمانی ہے ۔ اس کے بعد سلاطین اسلام نے صرف اسی پر اکتفا نہ کیا اور « خلیفۂ رسول اللہ » کا وہ لقب جو ابو بکر نے اپنے لیے وضع کیا تھا انہیں مطمئن نہ کر سکا ۔ اب سلطان « زمین پر خدا کا سایہ » اور لوگوں پر اس کا « ظل ممدود » بن گیا ۔ اور خلافت عقیدۂ توحید کا ایک جزء بن گئی ۔ سلاطین اسلام کا

(۱) الإسلام ص‌ص ۹۷ ، ۹٤ ، ۹۱ ، ۹۲

مفاد اسی میں تھا کہ یہ غلط خیال لوگوں میں رائج ہوجائے تاکہ وہ دین کو اپنے تخت و تاج کی حفاظت کے لیے سپر کے طور پر استعمال کر سکیں ۔ اس طرح دین کے نام پر مسلمانوں پر ظلم و استبداد کو روا رکھا گیا ، ان پر علوم سیاست کا مطالعہ ممنوع کردیا گیا اور فکر و تدبر کی تمام صلاحیتیں ان سے سلب کرلی گئیں[1]» ۔

شیخ کا بنیادی موقف یہ ہے کہ خلافت اور اس کے اصول و قوانین ہرگز دینی امور میں سے نہیں ہیں ۔ جہاں تک سیاسی امور کا تعلق ہے ، یہ وہ دنیاوی امور ہیں جن کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ اور اسلام کوئی مخصوص سیاسی اصول نہیں پیش کرتا ہے ۔ مختلف نظامہاے حکومت میں وہ نہ تو ہمیں کسی خاص نظام کو قبول کرنے کا حکم دیتا ہے اور نہ اس سے منع کرتا ہے ۔ بلکہ اس معاملے میں اس نے ہمیں آزاد چھوڑ دیا ہے کہ ہم اپنی عقل و فراست اور تجربے کی بنا پر مختلف نظامہاے حکومت میں سے جس کا چاہیں انتخاب کریں ۔ کیونکہ یہ خدا کی شان کے خلاف ہے کہ وہ ان امور (دنیوی) کو جنھیں ہم اپنی عقل اور تجربے سے معلوم کرسکتے ہیں کسی آسمانی ہدایت کا تابع کردے ۔ شیخ علی کے نزدیک شریعت کا دائرۂ اختیار صرف روحانی امور تک محدود ہے ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں : اسلام نے جو قوانین وضع کیے اور آنحضرت نے جو قواعد و ضوابط مسلمانوں پر عاید کیے ان کا تعلق نہ تو نظام حکومت سے تھا اور نہ شہری زندگی کے اصول و ضوابط سے[2] ۔ بلکہ وہ یہ کہنے کے لیے بھی تیار ہیں کہ محکمۂ قضا اسلام سے پہلے کے عربوں سے ماخوذ ہے[3] ۔

فقہ اسلامی کے متعلق علی عبدالرازق کا یہ موقف نہ صرف قدامت

---

(۱) الإسلام ص‌ص ۳۰-۳۲ (۲) ایضاً ص‌ص ۸۹ ، ۸۵ ، ۷۹ ، ۷۸ ، ۳۵

(۳) دیکھیے *Revue Du Monde Musulman* (1925) XIL. P. 304

عبدالرازق لکھتے ہیں : آنحضرت نے قبل از اسلام کے عربوں کے اقتصادی اور اجتماعی تعلقات کو برقرار رکھا ۔ چنانچہ تجارت و زراعت اور صنعت و حرفت سے متعلق ان کے اصول و ضوابط اسلام میں بدستور قائم رہے ۔ الإسلام ص‌ص ۸۳ و ۸٤

پسند علما کے عقیدے کے خلاف تھا بلکہ ان « سلفی » علما یا تجدد پسند علما کے بھی خلاف تھا جو صرف اس حد تک ضرور قائل تھے کہ فقہ اسلامی کے جمود کی وجہ سے برے اثرات مرتب ہو رہے ہیں اور ان کو دور کرنے کے لیے فقہ اسلامی میں اصلاح ضروری ہے . لیکن شیخ علی عبدالرازق نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا . ان کا مطالبہ تھا کہ فقہ اسلامی کو شہری زندگی کے ضابطے کی حیثیت سے بالکل ترک کردیا جائے تاکہ مسلمان «مذاہب فقہ کے وسیع دواوین کے تسلط» سے آزاد ہوکر ایک نئے اور ترقی پذیر معاشرے کی تشکیل کرسکیں جس کی بنیاد عقل حکمت اور متمدن اقوام کے تجربوں پر رکھی گئی ہو . چنانچہ وہ لکھتے ہیں : دین اسلام میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو مسلمانوں کو اس پرانے اور فرسودہ نظام کو نیست و نابود کرنے سے باز رکھتا ہو جس نے انہیں ایک عرصہ دراز سے ذلیل و خوار بنا رکھا ہے . انہیں اس بات کی آزادی حاصل ہے کہ وہ اپنی سلطنت کے اصول اور حکومت کے نظام کو انسانی ذہن کے تازہ ترین نتائج فکر اور دیگر اقوام کے تجربوں کے مطابق استوار کریں[1] .

علی عبدالرازق کے خیال میں دور جدید میں مسلمانوں کو جس قیادت کی ضرورت ہے اس کا تعلق نہ تو رسالت سے ہے اور نہ دین پر اس کا انحصار ہے . بلکہ وہ ایک «غیر دینی» (سکولر) قیادت ہے جس کی وہ پرزور تلقین کرتے ہیں . اس میں شک نہیں کہ خلافت کی منسوخی ، دین و مملکت کی تفریق اور فقہ اسلامی کے بالکلیہ ترک کردینے کے بارے میں علی عبدالرازق نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ اسلام کے تسلیم شدہ اصول سے غیر آہنگ تھے . خصوصاً دین و مملکت کی علیحدگی کا مطالبہ ایک ایسا جرأت مندانہ مطالبہ تھا جسے لبرل سے لبرل مسلمان بھی صحیح نہیں سمجھتا تھا یا کم از کم اس کے کہنے کی جرأت نہیں کرتا تھا .

---

(۱) الإسلام ص ۱۰۲ اور دیکھیے C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London, 1931) pp 265-6

کیونکہ مسلمانوں کے نزدیک آنحضرت مذہب کے علاوہ ایک مملکت کے بھی بانی ہیں اور فقہ اسلامی ان قوانین کا مجموعہ ہے جن کا اطلاق دینی اور غیر دینی دونوں امور پر یکساں طور پر ہوتا ہے ۔ شیخ محمد عبدہ جو «لبرل اسلام» کے زبردست حامیوں میں سے تھے، وہ بھی دینی و دنیوی امور میں اتحاد کے قائل تھے اور فقہ اسلامی کے لوازم کو ہر طرح محفوظ رکھنا چاہتے تھے[1]. ان کے مشہور شاگرد شیخ رشید رضا کے نزدیک «شریعت اسلامی کو معاشرے سے الگ کرنے کی کوشش عیسائیوں کا مطمح نظر ہے ۔ اور اگر مسلمان بھی اس نقطۂ نظر کو اپنالیں تو انہیں اپنا نصف دین چھوڑنا پڑےگا[2] ». ازہر کے شیوخ جو روایت پرستی اور قدامت پسندی کی روش سے سر مو انحراف کو اسلام سے روگردانی تصور کرتے تھے وہ شیخ علی عبدالرازق کے «ملحدانہ» خیالات کو کیسے برداشت کرسکتے تھے ۔ الغرض ملک بھر میں ان کی مخالفت کا ایک طوفان اٹھ کھڑا ہوا ۔ ہر طرف سے ان پر سخت حملے شروع ہوگئے ۔ انہیں خارجی، دشمن اسلام اور ملحد وغیرہ کے القاب سے نوازا گیا ۔ شیخ رشید رضا نے اپنے رسالے «المنار» میں علی عبدالرازق کی مذمت کرتے ہوے ان کی کتاب کو «اسلام پر حملہ» سے تعبیر کیا اور کہا کہ ایسے وقت میں جب کہ استعمار، اسلام کو ختم کرنے کے درپے ہے ، شیخ علی نے یہ کتاب لکھ کر استعمار کی خدمت کی ہے ۔ تھوڑے ہی دنوں میں ان کے خلاف متعدد کتابیں شایع کی گئیں[3] . جن میں سب سے اہم اور سب سے ضخیم شیخ محمد بخیت کی کتاب «حقیقة الإسلام و اصول الحکم» تھی جو ٤٥٨ صفحات پر ۱۹۲٦ء میں شایع ہوئی تھی ۔ شیخ بخیت[4] اور دوسرے ناقدین اس بات پر متفق تھے کہ

(۱) الاسلام والنصرانية مع العلم و المدنية (قاهره) ص ٦١ و بعد

(۲) رساله المنار ۲ : ۳٥٧ - ۳٥٨

(۳) مثلاً محمد الخضر حسین : « نقض کتاب الإسلام و اصول الحکم » ؛ شیخ محمد الطاهر ابن عاشور : « نقد علمی لکتاب « الإسلام و أصول الحکم» ؛ شیخ محمد یوسف الدجوی (هیئة کبار العلماء کے رکن) : « الإسلام و أصول الحکم والرد علیه » وغیره .

(٤) شیخ بخیت سابق مفتی مصر اور ازہر کے با اثر شیوخ میں سے تھے .

شیخ علی عبدالرازق اسلام سے منحرف ہوگئے ہیں ۔ اور ان کے تصورات کی عمارت محض ذہنی خود فریبی اور غلط مفروضات پر قائم ہے ۔ ان کا ماخذ اسلام نہیں بلکہ مسیحی مصنفین مثلاً سرٹامس آرنلڈ وغیرہ کے غلط نظریات ہیں ۔

سب سے اہم مسئلہ جس نے مسلمانوں کو ان کے خلاف برانگیختہ کردیا خلافت کا مسئلہ تھا ۔ کیونکہ یہ ایک ایسا مسئلہ تھا جس سے دنیا بھر کے مسلمانوں کو جذباتی تعلق تھا ۔ اس بات کا اندازہ اس حقیقت سے بھی ہوسکتا ہے کہ جب ۳ مارچ ۱۹۲٤ء کو مصطفیٰ کمال نے خلافت کے خاتمے کا اعلان کیا اور جمہوریہ ترکی کی بنیاد ڈالی تو دنیائے اسلام کے طول و عرض میں ان کے خلاف زبردست تحریک شروع ہوگئی اور جگہ جگہ سے احیاء خلافت کے مطالبے کیے گئے ۔ اس تحریک میں ہندستانی مسلمان بھی کسی سے پیچھے نہ تھے ۔ چنانچہ مولانا محمد علی (وفات ۱۹۳۱ء) کی قیادت میں ہندستان میں احیاء خلافت کی تحریک نے خوب زور پکڑا ۔ خلافت کے خاتمے کے بعد مسلمانوں کی نظریں سب سے پہلے سلطان ابن سعود پر اٹھیں جن سے یہ امید کی گئی تھی کہ وہ خلافت کے بار کو اٹھالیں گے لیکن سلطان نے اس سے صاف انکار کردیا ۔ اس سے پہلے شریف حسین والی حجاز کو دعوت دی گئی تھی کہ وہ « امیرالمؤمنین » کا عہدہ قبول کرلیں ۔ اگرچہ انہوں نے با دل نخواستہ اس عہدے کو قبول کرلیا تھا لیکن بہت جلد وہ الگ بھی ہوگئے ۔ اس کے ساتھ ہی خلافت کے احیاء کی ساری امیدوں پر پانی پھر گیا[1] ۔ لیکن مصر کی آزمائش باقی تھی ۔ خدیو مصر فواد پاشا اس کے لیے عرصے سے خواہاں تھا[2] ۔ چنانچہ اس نے درپردہ

---

(۱) ملاحظہ ہو Encyclopaedia of Islam (shorter) کا مضمون "Khilāfat" اور دیکھیے Niazi Berkes کی تصنیف *Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964)

(۲) یہی خواہش ان کے جانشین شاہ فاروق کی بھی تھی ۔ ملاحظہ ہو E. Kedourie کا مضمون "Pan Arabism and British Policy" جو W. Z. Laqueur کے مرتب کردہ مجموعے *The Middle East in Transition* (London, 1958) میں شامل ہے ص ص ۱۱۰-۱۱۹ ؛ الدکتور فخرالدین احمد الظواہری : السیاسة و الأزهر (قاهره، ۱۹٤۵) ص ۲۱۱ وبعد .

کوشش شروع کی ۔ فواد کا خیال تھا کہ اگر اسے خلیفہ منتخب کر لیا گیا تو دنیاے اسلام کی دینی و دنیوی قیادت اس کے ھاتھ میں آجاے گی ۔ چنانچہ اس کے ایماء پر علماے مصر نے خلافت کانفرنس کے انعقاد کے لیے کوشش شروع کی ۔ بالآخر ۱۳ مئی سنہ ۱۹۲۶ء کو شیخ الازھر کی صدارت میں قاھرہ میں خلافت کانفرنس کا اجلاس شروع ھوا[1] ۔ اسی زمانے میں شیخ علی نے «اخبار السیاسة» میں مجوزہ کانفرنس کی مخالفت کرتے ھوے لکھا کہ[2] : «در اصل احیاء خلافت کی تحریک اجنبی حکمرانوں بالخصوص برطانیہ کی ایک چال ھے ۔ یہی وجہ ھے کہ یہ تحریک ان ملکوں میں زیادہ زور و شور سے جاری ھے جو اب انگریزوں کی نو آبادیات ھیں اور جن کی اپنی خود مختاری سلب ھوچکی ھے اور جو محض دوسروں کے اشارے پر حرکت کرتے ھیں گویا کہ خدا کی طرف سے یہ مقدر ھوچکا ھے کہ آج اگر خلافت قائم ھو تو ذات اور غلامی کی بنیادوں پر قائم ھو اور اگر کامیاب ھو تو ان لوگوں کے ھاتھوں کامیاب ھو جو خود ذلیل میں اور دوسروں کے محکوم ۔ اس کے برعکس وہ مسلم ممالک جو صحیح معنوں میں خود مختار ھیں جیسے ترکی ، ایران اور افغانستان تو وھاں اس کا کوئی زور و شور نہیں ھے»[3] ۔

(۱) الدکتور محمد حسین : الإتجاھات الوطنیة فی الأدب المعاصر (قاھرہ ۱۹۵۶ء) ۲ : ۴۱ وغیرہ؛ H. A. R Gibb کی تالیف *Whither Islam* ?(London, 1932) ص ۱۳۸ وبعد ۔

(۲) «السیاسة» (قاھرہ) مارچ ۱۹۲۶ء نمبر ۱۲ بحوالہ الدکتور محمد حسین : الإتجاھات الوطنیة ۲ : ۴۳

(۳) یہی موقف مصر کے «الدستوریین» کا تھا ، جن سے شیخ علی عبدالرازق وابستہ تھے ۔ فواد کی پوری کوشش تھی کہ سعد زغلول پاشا (وزیر اعظم) کو ان کی اس خواھش کا علم نہ ھو کہ وہ (یعنی فواد) خلافت کا مدعی ھے ۔ چنانچہ فواد کی ساری مساعی در پردہ ھوا کرتی تھیں ، لیکن «السیاسة» (یہ اخبار «الدستوریین» کا آرگن تھا) کے حلقے کو اس بات کا علم تھا ، یہ لوگ اس اسکیم کے پوری طرح مخالف تھے اور اسے انگریزوں کی سازش کا نتیجہ سمجھتے تھے کیونکہ شاہ فواد انگریزوں کے زیر اثر تھا ۔

اس سے پہلے شیخ علی عبدالرازق اپنی کتاب « الإسلام و اصول الحکم» شایع کرچکے تھے جس کا ایک مقصد فواد کے دعواے خلافت کی نفی کرنا تھا۔ اس طرح انھوں نے حکومت مصر اور علماے ازہر دونوں کو اپنا دشمن بنا لیا تھا۔ خدیو کی شہ پاکر علماے ازہر کی عدالت (ھیئة کبار العلماء) نے ان کے خلاف سخت اقدام کیا اور ان کا نام علما کے زمرے سے خارج کردیا۔

قانون جامع ازہر کی دفعہ ۱۰۱ (قانون نمبر۱۰) ۱۹۱۱ء[1] کے مطابق تین ازہری علما[2] کی درخواست پر ۱۲ اگست ۱۹۲۵ء کو « علماے ازہر کی عدالت میں علی عبدالرازق کے خلاف مقدمے کی سماعت شروع ہوئی[3]۔ عدالت کی صدارت شیخ الازہر شیخ محمد ابو فضل نے کی۔ صدر کے علاوہ یہ عدالت جوری کے چوبیس افراد پر مشتمل تھی۔ علی عبدالرازق عدالت کے سامنے پیش کیے گئے اور ان کے خلاف الزامات پڑھ کر سنائے گئے۔ الزامات کے جواب دینے سے پہلے علی عبدالرازق نے یہ عذرداری کی کہ عدالت ازہر کو کسی شخص کے خلاف تادیبی کارروائی کا کوئی قانونی حق

(۱) اس قانون سے متعلق ملاحظہ ہو : Bayyard Dodge کی کتاب *Al-Azhar, A Millennium of Muslim Learning* (Washington,1961) ص ۲۰۳ . *RMM* (1925)Vol. Lix ؛ ص ۱٤٥ وبعد

(۲) شیخ وجودی ، ابو عبداللہ اور محمد شاکر

(۳) علی عبد الرازق کے خلاف مقدمے کی پوری تفصیل اور علماے ازہر کی عدالت کا فیصلہ « حکم ھیئة کبارالعلماء فی کتاب الإسلام و أصول الحکم» (۱۳٤٤) نامی رسالے میں درج ھیں۔ اس رسالے کو مصر کے مکتبۂ سلفیہ نے شایع کیا تھا اور اس کی مفت اشاعت کی گئی تھی کہ « یہ رسالہ ایک تحفہ ھے مسلمانوں کی جماعت کی طرف سے دنیاے اسلام کے برادران ملت کے نام» . L. Bercher نے اس کتاب کے بیشتر حصے کا ترجمہ مع تبصرہ فرانسیسی رسالے میں شایع کیا : Analyse De La Brochure Intitulee "Sentence Des Grands Ulemas [D'al-Azhar] Sur Le Livre L'Islam et Les Bases Du Pouvoir", *Revue Des Etudes Islamiques*, (1935) Vol. Lx. ص ص ۷۵-۸٦

اور دیکھیے : *RMM* (1925)Vol. LX ص ص ۲۰۲ - ۲۰۳

حاصل نہیں ہے ۔ کیونکہ اس طرح کی کارروائی اس کے دائرۂ اختیار کے باہر ہے ۔ لہٰذا عدالت کے سامنے ان کی موجودگی کو اس بات کا مرادف نہ سمجھا جاے کہ اسے قانونی اختیار حاصل ہے ۔ لیکن عدالت نے اس عذر کو رد کرتے ہوے کہا کہ جامع ازہر کے قانون نمبر ۱۰ (۱۹۱۱ء) کی دفعہ ۱۰۱ کی رو سے اسے اس طرح کے اقدام کا حق حاصل ہے ۔ اس کے بعد عدالت کی اجازت سے علی عبدالرازق نے اپنی صفائی میں ایک بیان پڑھ کر سنایا جسے ریکارڈ میں رکھ لیا گیا اور عدالت برخاست ہوگئی ۔ آخر میں عدالت نے فیصلہ کیا کہ علی عبدالرازق کی «مخالف دین» کتاب کو پڑھنے اور ان کی صفائی کے بیان کو سننے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ شیخ علی کے ساتوں دعاوی جو انھوں نے اپنی کتاب میں بیان کیے ہیں اسلام کے خلاف ہیں ۔ یعنی:[1]

(۱) شیخ علی کے خیال میں اسلام بنیادی طور پر محض ایک روحانی ادارہ ہے ۔ دنیوی اقتدار سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے (صفحات ۷۸، ۷۹ اور ۸۵)۔ حالانکہ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اسلام دینی اور دنیوی دونوں امور پر مشتمل ہے ۔ لیکن شیخ دنیوی امور سے متعلق احکام کو الگ کرکے اسلام کے دو ٹکڑے کرنا چاہتے ہیں ۔

(۲) شیخ علی کا دعویٰ ہے کہ اسلام کے نزدیک جہاد کا مقصد ملکی فتوحات تھا نہ کہ دین اسلام کی نشر و اشاعت[2]۔ اسی طرح زکوٰۃ، جزیہ اور مال غنیمت وغیرہ کا تعلق مالی امور سے تھا جو منصب نبوت سے خارج ہیں ۔

---

(۱) حکم ہیئۃ کبار العلماء ص ۵ وبعد؛ RMM (1925) Vol. Lix ص ص ۳۰۳ وبعد

(۲) شیخ علی جہاد کے متعلق اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوے ایک جگہ لکھتے ہیں : اس میں شک نہیں کہ جہاد ایک تخریبی طریقہ ہے ۔ جس طرح «بعض اوقات خیر کے لیے شر کا ہونا ضروری ہوتا ہے اسی طرح اکثر تعمیر کے لیے تخریب کا ہونا لازمی ہوجاتا ہے» ۔ الإسلام ص ۷۹

(۳) شیخ علی کا خیال ہے کہ عہد نبوی کا سیاسی نظام ابہام و غموض سے پر ہے ۔

(٤) ان کے کہنے کے مطابق رسول کا مشن محض پیغام رسانی تک محدود تھا ۔ اگر شیخ علی کا یہ نظریہ صحیح تسلیم کرلیا جائے تو قرآن کی ان بےشمار آیتوں کو مسترد کرنا ہوگا جو فقہی احکام سے متعلق ہیں ۔

(٥) شیخ علی صحابۂ رسول کے اس اجماع کے منکر ہیں کہ امام کی بیعت واجب ہے ۔

(٦) شیخ علی اس بات کے بھی منکر ہیں کہ عدلیہ شریعت اسلامیہ کے دائرۂ اختیار کے اندر ہے ۔

(۷) شیخ علی کا دعویٰ ہے کہ آنحضرت کے بعد حضرت ابو بکر اور دوسرے خلفائے راشدین کی حکومتیں غیر دینی تھیں ۔ علمائے ازہر کی عدالت نے علی عبدالرازق پر ایک الزام یہ بھی لگایا کہ وہ مسلمانوں کی مذہبی حکومت کے قیام کی مخالفت کرکے بالشویک حکومت (الحکومة البلشفیة) قائم کرنا چاہتے ہیں ۔ جبکہ اسلام بالشویت (بلشفیة) کا دشمن ہے اور اسے روئے ارض پر بہت بڑا فتنہ قرار دیتا ہے اور اس کے خلاف جہاد کرنا ضروری سمجھتا ہے کیونکہ یہ لوگ ذاتی ملکیت اور طبقاتی اونچ نیچ کو جو اسلام کے عین مطابق ہیں ، ختم کرنا چاہتے ہیں ۔ مزید یہ کہ مسلمانوں کے نزدیک اصول حکومت اور قانون سازی کے مصادر کتاب اللہ سنت رسول اور اجماع امت ہیں ، لیکن شیخ علی کا مطالبہ ہے کہ مسلمان اپنے «فرسودہ» نظام حکومت کو منہدم کردیں جسے انہوں نے ان اُصولوں پر قائم کیا ہے ۔ اور اس کی جگہ اپنی حکومت اور دنیوی امور کو ان بہتر اُصولوں پر استوار کریں جو غیر مسلم اقوام میں پائے جاتے ہیں[1] ۔

آخر میں عدالت نے متفق الرائے ہوکر یہ فیصلہ صادر کیا کہ علی عبدالرازق نے اپنی کتاب «الاسلام و اصول الحکم» میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ اسلامی اصول کے قطعاً خلاف ہیں اور چونکہ ان کا «طرز عمل

(۱) حکم ھیئة کبار العلماء ص‌ص ۲۹-۳۰

ایک عالم کی شان کے خلاف ہے »۔ لہذا دفعہ ۱۰۱ (قانون نمبر ۱۰ ، ۱۹۱۱ء) کے مطابق ازہر کے اساتذہ کی فہرست سے ان کا نام خارج کردیا جائے اور انہیں نہ صرف قضا کے موجودہ عہدے سے برطرف کردیا جائے بلکہ آیندہ انہیں کبھی کوئی دینی یا غیر دینی عہدہ نہ دیا جائے[2] ۔ علمائے ازہر کی اس عدالت کے فیصلے کے خلاف شیخ علی عبدالرازق نے ایک بالاتر عدالت (مجلس تأديب قضاة المحاكم الشرعيه فى وزارت الحقانيه) میں اپیل دائر کی کہ یہ معاملہ عدالت ازہر کے دائرۂ اختیار سے باہر ہے اس کے علاوہ قانون میں « ما لايناسب وصف العالمية » سے وہ افعال شنیعہ مراد ہیں جو ایک عالم کی شان کے خلاف ہیں جیسے فسق و فجور وغیرہ علمی مباحث کی غلطیاں اس ضمن میں نہیں آتیں۔ لیکن عدالت نے ع عبدالرازق کے اس استدلال کو مسترد کردیا اور جب شیخ علی نے یہ کہ کہ ۱۹۲۲ء کے دستور کی دفعات ۱۲ ، ۱٤ ، اور ۱٦۷ کے تحت حریت عقیدہ کی مطلق اجازت دی گئی ہے تو عدالت نے جواب دیا کہ دستو کی دفعہ ۱٤ کے تحت اس آزادی کو « حدود قانون کے اندر » ک فقرے سے محدود کردیا ہے ۔ آخر میں عدالت ازہر کے فیصلے کو برقرا رکھا گیا اور شیخ علی کو عدالتہائے شرعیہ کے جج کے عہدے سے برطر

(۱) مذکورہ دفعہ کا متن یہ ہے : اذا وقع من احد العلماء أيا كان وظيفته أو مهنته ما لايناسب وصف العالمية يحكم عليه من شيخ الجامع الاز باجماع تسعة عشر عالما معه من هيئة كبار العلماء المنصوص عليه فى الباء السابع من هذا القانون باخراجه من زمرة العلماء . . . .

(۲) اس واقعہ کے بعد مصر کے روشن خیال عناصر کی جانب سے قانون ازہر کی مذکورہ دفعہ کے خلاف تحریک شروع ہوئی جس ک قیادت ہفتہ وار «السیاسة» گروپ کے ہاتھ میں تھی۔ عدالت ازہر کے فیصلے غیر قانونی اور دستور کے خلاف بتایا گیا جس میں اظہار خیال کی آزا دی گئی ہے۔ اور یہ کہا گیا کہ انہیں عہدہ قضا سے ہٹانا دراصل وزیر انصا (الحقانية) کے اختیارات پر دست اندازی کے مرادف ہے کیونکہ قاضی تقرر وزیر انصاف کرتا ہے ۔

کردیا گیا[1] . جیسا کہ G. E. von Grunebaum لکھا ھے : «ازھر کی عدالت نے نہایت پرزور طریقے سے اسلام کے اس روایتی نظریے کی توثیق کردی کہ آنحضرت ایک وقت دینی اور سیاسی دونوں نظاموں کے بانی تھے اور شریعت جو حقیقت میں شریعت الٰہی ھے وہ دینی اور مدنی دونوں امور پر یکساں طور پر حاوی ھے»[2].

علمائے ازھر کا یہ رویہ نیا نہ تھا . ازھر شروع ھی سے قدامت پسندی اور اصلاح دشمنی کا مرکز تھا . اسے جمال الدین افغانی کی وہ روش بھی پسند نہ آئی تھی جو ان کے بندھے ٹکے خیالات سے میل نہ کھاتی تھی . ان کے بعد شیخ محمد عبدہ جو ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور عقائد میں پوری طرح سلف کے ھمنوا تھے ، محض اس لیے مردود قرار دیے گئے کہ وہ اسلامی فکر کو بعض لبرل رجحانات سے روشناس کرانا چاھتے تھے . ڈاکٹر طٰہ حسین کو آخری سند حاصل کرنے سے پہلے جامع ازھر سے محض اس بنا پر نکال دیا گیا تھا کہ ان کے بعض خیالات ترقی پسندانہ تھے . جب ١٩٢٦ء میں ان کی مشہور کتاب «الشعر الجاهلی»[3] شایع ھوئی تھی جو زمانہ قبل اسلام کی شاعری سے متعلق تھی تو ان کے خلاف زبردست شور و غوغا ھوا کہ وہ ملحد اور دھریہ ھیں اور دین کی بنیادوں کو

(۱) «حکم ھیئة کبار العلماء» ص ٣٤ و بعد

(۲) Islam (London, 1961) ص ۹۹

(۳) ڈاکٹر طٰہ حسین کا بنیادی دعویٰ یہ تھا کہ جس کو اصطلاح میں جاھلی شاعری یا قبل اسلام کی شاعری کہا جاتا ھے اس کا زیادہ تر حصہ قبل اسلام کا نہیں بلکہ ظہور اسلام کے بعد کا ھے . اس ضمن میں بعض ایسے مسائل بھی زیر بحث آگئے جنھیں راسخ العقیدہ مسلمان سننے کے لیے تیار نہیں تھے . مثلاً طٰہ حسین کا یہ دعویٰ کہ کعبے کی بنیاد حضرت ابراھیم اور حضرت اسمعیل نے نہیں رکھی تھی اور یہ کہ دین اسلام کا تعلق دین ابراھیمی سے نہیں ھے . دوسرے ایڈیشن (١٩٢٧ء) میں بعض ترمیمات کی گئیں اور کتاب کا نام بھی بدل کر «الأدب الجاهلی» رکھ دیا گیا .

اکھیڑ پھینکنا چاہتے ہیں[1] . شیخ علی کی طرح انہیں بھی عدالت میں ماخوذ کیا گیا . عدالت نے اگرچہ انہیں الزامات سے بری قرار دیا[2] تاہم ان کے خلاف زبردست ہیجان ایک عرصے تک جاری رہا . تقریباً ربع صدی کے بعد ازہر ہی سے ایک نوجوان مصنف نے اسلامی قدامت پسندی کو ایک بار پھر چیلنج کیا . یہ خالد محمد خالد تھے جنھوں نے ۱۹۵۰ء میں اپنی مشہور کتاب «من هنا نبدأ» میں بعض ترقی پسندانہ خیالات کا اظہار کیا تھا . انھوں نے واضح الفاظ میں یہ اعلان کیا کہ مسلمانوں کی فلاح اسی میں ہے کہ وہ «سیکولرزم» اور «اشتراکیت» کو اپنا لیں . شیخ علی عبد الرازق کی طرح خالد محمد خالد پر بھی «کمیونسٹ» اور «دہریہ» ہونے کا الزام لگایا گیا اور ان پر مقدمہ چلایا گیا لیکن قاہرہ کی عدالت نے انہیں بری کردیا اور ان کی کتاب پر سے جو شروع میں ممنوع قرار دے دی گئی تھی، پابندی اٹھالی گئی .

شیخ علی عبدالرازق کے نظام فکر کا اساسی پہلو سیکولرزم کی وہ دعوت ہے جو دین کو معاشرے میں ایک حاوی عنصر کی حیثیت سے ختم کرکے اسے محض اکائی کا درجہ دینا چاہتی ہے . اگرچہ نظری اعتبار سے یہ صورت آئیڈیل اسلام کے خلاف ہے . لیکن دور جدید کے تقاضے کے زیر اثر مسلمان اس آئیڈیل سے دور ہوچکے تھے . چنانچہ محض دو سال پہلے مصر نے جدید سیکولر دستور کے بنیادی اصول کو تسلیم کر لیا تھا جس کے مطابق دین کو ہر لحاظ سے مدنی زندگی سے الگ کیا جا چکا تھا اور شریعت اسلامیہ کا دائرۂ اقتدار گھٹ کر محض انفرادی درجہ (personal status) تک محدود ہوچکا تھا . لیکن اس وقت علمائے ازہر کی جانب سے مخالفت کا کوئی اظہار نہ ہوا . گویا علمائے اسلام کو اس بات سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی کہ رفتہ رفتہ اسلامی

---

(۱) رشید رضا انہیں «رأس الإلحاد و شیخ الزنادقہ» کے لقب سے یاد کرتے تھے . المنار ۲۸ : ۳۷۹

(۲) المنار ۲۸ : ۳۶۸

ادارے ختم ہونے جارہے ہیں البتہ ان مسائل میں نظری حیثیت سے راست مداخلت ان کے لیے ناقابل برداشت تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے شیخ علی کے خلاف بھرپور غیض و غضب کا اظہار کیا اور ان کے نظریات کو سراسر غیراسلامی اور الحادی قرار دیا ۔ H. Z. Nuseibeh نے شیخ علی عبدالرازق کے خیالات سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ، شیخ علی کا موقف زیادہ مستحکم بنیادوں پر ہوتا اگر وہ کھل کر اس بات کا اعلان کردیتے کہ اسلام کا یہ تصور کہ دینی و دنیوی امور ناقابل تفریق ہیں، عربوں کے [قومی] مفاد کے منافی ہے ۔ لہذا انہیں اس نقطۂ نظر کو ترک کر دینا چاہیے ۔ لیکن یہ کہنے کے بجائے شیخ علی نے اسلامی نظریات کی وہ بحث چھیڑ دی جس سے نہ تو ان کی قوت ادراک و بصیرت کا پتہ چلتا ہے اور نہ ذہنی صداقت کا[۱] ۔ Nuseibeh کی اس تنقید سے قطع نظر کہ شیخ علی کو کون سا رویہ اختیار کرنا چاہیے تھا، اس میں شک نہیں کہ انھوں نے جو کام اپنے ذمہ لیا تھا اس کی نوعیت جداگانہ تھی ۔ وہ اسلام کو بعض ترقی پسندانہ رجحانات کا حامل بنانا چاہتے تھے اور یہ بتانا چاہتے تھے کہ سیکولارزم اور اسلام میں کوئی تضاد نہیں ہے ۔ اور یہ کہ ایک شخص سیکولرزم اور جمہوریت کو مانتے ہوئے بھی بیک وقت سچا اور خدا ترس مسلمان رہ سکتا ہے ۔ شیخ علی کی کامیابی و ناکامی کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیے ۔

اگرچہ شیخ علی عبدالرازق کو مصر کے روایت پسند حلقے کی جانب سے سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ۔ لیکن ان کے «باغیانہ» خیالات کو پھیلنے سے روکا نہ جاسکا ۔ ان کے افکار نے جدید مصریوں کی پوری نسل کو متاثر کیا ۔ روشن خیال مصریوں کا وہ طبقہ جو مغربی فکر سے متأثر تھا ان کے تجدد پسندانہ رجحان سے ہمدردی رکھتا تھا ۔ یہ لوگ مذہب کے معاملے میں لبرل تھے اور کورانہ تقلید کے سخت خلاف تھے ۔

اگرچہ ان میں سے سب کے سب شیخ علی کے خیالات سے پوری

(۱) *The Ideas of Arab Nationalism* (Ithaca. N. Y., 1954), ص ۱۷

طرح متفق نہ تھے لیکن شخصی آزادی کو ہرشخص کا بنیادی حق سمجھتے تھے اور علماے ازہر کے مواخذہ کو مصری دستور کی صریح خلاف ورزی تصور کرتے تھے۔ کیوں‌کہ ان کا کہنا تھا کہ ملک کے دستور میں حریت فکر کی جو مطلق اجازت دی گئی ہے علما کے اس فعل سے اس کی مکمل نفی ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ ایک ایسی جماعت کو جسکی نوعیت مذہبی ہے، تادیبی کارروائیوں کا اختیار دینا دستور کے اصول کے منافی ہے۔ جہاں تک علمی مسائل میں اختلافات کا تعلق ہے اس کا تصفیہ بحث و تمحیص کے ذریعہ ہونا چاہیے نہ کہ محاکمہ و تکفیر کے ذریعہ۔ اس‌سے اہل علم اور آزادانہ تحقیق کرنے والوں میں خوف و ہراس پیدا ہوگا۔ اصلاح و ترقی کے راستے بند ہوجائیں‌گے اور مصر پھر سے تاریک دور میں داخل ہوجائےگا۔ ان لوگوں نے اس بات کی پرزور صراحت کردی کہ ایک محدود مذہبی گروہ کو اس بات کی اجازت نہیں دی جا سکتی کہ وہ لوگوں‌کے دل و دماغ پر مسلط رہے[1]۔

یہ طبقہ شیخ محمد عبدہ کی اصلاحی سرگرمیوں کو قدر کی نگاہ سے ضرور دیکھتا تھا لیکن اسے ناکافی تصور کرتا تھا۔ ان میں سب سے با اثر وہ لوگ تھے جو برسر اقتدار جماعت «حزب‌الأحرار الدستوريين»[2] سے وابستہ تھے اور حکومت کی کرسیوں پر قابض تھے۔ یہ لوگ مصر کے ہفتہ وار اخبار «السياسة» کے گرد جمع تھے جو اخبار «الجريدة»[3] کا جانشین تھا اور جس کے روح و رواں مشہور صحافی لطفی بے السید (وفات ۱۹۵۶ء)

---

(۱) احمد شفیق پاشا: أعمالی بعد مذكراتی (قاهره ۱۹٤۱) ص‌ص ۱۸۱-۱۸۲

(۲) شیخ علی کا اس جماعت سے تعلق‌کے لیے دیکھیے: عباس محمود العقاد: سعد زغلول (قاهره، ۱۹۳٦) ص ۵۱۸۔

(۳) «الجريدة» جو لطفی بے السید کے مکتب فکر کا ترجمان تھا ۱۹۰۷ سے نکلنا شروع ہوا۔ اس کے بند ہونے کے بعد ۱۹۲۲ میں ہفتہ‌وار «السياسة» نے اس‌کی جگہ لے لی جس کی ادارت محمد حسین ہیکل (۱۸۸۷-۱۹٦٦) کے ہاتھ میں تھی۔

تھے ۔ یہی وہ لوگ تھے[1] جنھوں نے شیخ علی عبدالرازق اور ڈاکٹر طٰہ حسین کی اس وقت مدافعت کی جب اصلاح دشمن عناصر کی طرف سے ان پر سخت حملے ہو رہے تھے ۔ اگر اس گروہ کا حکومت پر اثر نہ ہوتا تو شیخ علی اور طٰہ حسین جیسے لبرل مفکروں کو اپنی تجدد پسندی کی سخت قیمت ادا کرنی پڑتی[2] ۔

[۲۰ ۵/۱۹۶۶ء]

(۱) لطفی بے السید کے علاوہ عدلی یکن ، عبدالخالق ثروت ، اسمعیل صدقی وغیرھم کے نام خاص طور پر قابل ذکر ھیں ۔

(۲) جب عدالت ازھر نے شیخ علی کو علما کے زمرے سے خارج کردیا تو اسکے نتیجے کے طور پر وہ قاضی نہیں رہے تھے ۔ لیکن عبدالعزیز فہمی نے جو اس وقت وزیر حقانیہ (انصاف) تھے اور جماعت «دستوریین» سے تعلق رکھتے تھے ، شیخ علی کے خلاف فیصلے پر عمل در آمد کرنے سے انکار کردیا اور انھیں عہدۂ قضا سے نہیں ھٹایا ۔ لیکن شاہ فواد نے خود مداخلت کرکے ان کو برطرف کردیا ۔ فواد کے اس فیصلے کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے وزرا «دستوریین» مستعفی ہوگئے ۔ ملاحظہ ہو : محمد حسین: الإتجاهات ۲ : ۷۵؛ احمد شفیق پاشا : أعمالي ص ۱۸۲

فرہنگ تحفۃ السعادت اور لغت علمی

ڈاکٹر شہریار نقوی نے تہران یونیورسٹی میں « ہندستان میں فا
فرہنگ نویسی کے ارتقاء» پر ایک تحقیقی مقالہ لکھا تھا جس کی بنـ
یونیورسٹی نے ان کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری عطا کی. یہ مقالہ بعد میں وزا
فرہنگ ایران کی طرف سے ۱۳۴۱ شمسی ۱۹۶۲م میں کتابی صورت
شائع ہوا ہے. موضوع کی اہمیت کے پیش نظر ایران کے چوٹی کے
و اساتذہ میں سے آقاے جلال الدین ہمائی، آقاے سعید نفیسی، ڈا
ذبیح اللہ صفا، آقاے محمد حجازی اور ڈاکٹر محمد مقدم نے اس پر تقریظ
لکھے. لیکن ان فضلا کی ضمانت کے باوجود تاریخی و تحقیق اغلاط
کثرت کی بنا پر یہ کتاب اس معیار تک نہیں پہنچی جس کی مقتضی تـ
راقم نے کتاب کے ابتدائی حصے کی غلطیوں اور کوتاہیوں سے متعلق ا
تفصیلی یادداشت سال گذشتہ تہران کے ایک سہ ماہی رسالے « راہنمای کتا
میں شائع کی تھی لیکن یہ یادداشت بھی تمام غلطیوں کو حاوی نہیں تھی. چنا
اسی سلسلے کی ایک فاحش غلطی کی توضیح سطور ذیل میں مقصود ہے

ڈاکٹر نقوی نے کتاب مذکور میں «تحفۃ السعادت»
«لغت علمی» کو دو جگہ بیان کیا ہے. ان کے نزدیک یہ دو
الگ لغت کی کتابیں تھیں، جن کے دو مختلف مصنف تھے اور جن
دور میں سوا سو سال سے زیادہ کا تفاوت ہے. مگر یہ مصنف کا و

---

(۱) ایرانی حلقے میں اس مقالے کی اہمیت کا اندازہ اس سے
کہ اس پر یونیورسٹی نے باوجود غیر ملکی ہونے کے مقالہ نگار کو
ڈگری دی جو ایرانی طلبہ کے لیے مخصوص ہے تہران یونیورسٹی دو قسم
ڈگریاں دیتی ہے ایک بیرونی طلبہ کے لیے مخصوص ہے دوسری ای
طلبہ کے لیے، آخرالذکر کا معیار کافی بلند ہوتا ہے.

سہو ہے، در اصل یہ ایک ہی کتاب ہے، «تحفۃ السعادت» اس کا اصل عنوان ہے، غلطی سے کتابخانۂ آصفیہ کے نسخے میں کسی جگہ اس کا نام «لغت علمی» درج ہوگیا ہے. واضح اشارات کے باوجود اس غلطی کی طرف مصنف متوجہ نہ ہوسکے اور اس کو ایک علحدہ کتاب سمجھ لیا حالانکہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ دونوں ایک ہی کتاب اور ایک ہی مصنف کی تخلیق ہے.

«تحفۃ السعادت» کے متعلق مصنف «فرہنگ نویسی فارسی» نے حسب ذیل اطلاع[1] بہم پہنچائی ہے :

«تحفۃ السعادت یکی از فرہنگہای معروف فارسی است کہ در ہند و پاکستان نوشتہ شدہ، و آن را مولانا محمود بن شیخ ضیاء الدین محمد در زمان سلطان اسکندر لودھی پادشاہ دہلی (۸۹۲-۹۲۳) بسال ۹۱٦ھ تالیف نمودہ است. اسم کتاب و تاریخ اتمام آن در ابیات زیر بیان شدہ است :

بُد گذشتہ دھم ز ماہ صفر سنہ تسعہ مائۃ و ستہ عشر
کہ شد از فضل ذو الجلال تمام داشتہ تحفۃ السعادت نام
بہر آن تا برم چو تحفہ عیان پیش ممدوح خود سعید زمان

حرف اول لغت باب و حرف آخر آن فصل را تشکیل میدھد...
در آغاز کتاب قصیدہ ای وجود دارد کہ در آن مولانا محمود بن شیخ ضیا در مدحت پادشاہ وقت سلطان لودھی و مربی خود بنام خواجہ سعید سخن گفتہ و متعاقب آن علت تدوین این فرہنگ را شرح دادہ».

لغت علمی کے متعلق اس کتاب میں یہ اطلاع بہم پہنچائی گئی ہے :
«لغت علمی تالیف محمود پسر شیخ ضیاست کہ بزمان شاہجہان امپراطور مغل (۱۰۳۷/۱٦٦۹) در زمینۂ فرہنگ فارسی صورت

(۱) فرہنگ نویسی فارسی ص ٦۵

گرفته است . . . محمود پسر شیخ ضیا در ابتدای کتاب خود
پس از حمد و نعت در بارهٔ اسم خود و ممدوحش چنین می نویسد :

بنده محمود ابن شیخ ضیا خواهد از تو همین ز لطف و عطا
بعـد نعت رسول صاحب جود مدح شاهجهان (کذا) بگو محمود
به که سازی به نامه خامه روان در ثنا و دعای شاهجهان (کذا)
پادشاه جهان سکندر نام دین اسلام از و گرفت نظام

« حرف اول لغت باب و حرف آخر آن فصل را تشکیل میدهد »

اس سلسلے میں میرے معروضات حسب ذیل ہیں :

۱ــ لغت علمی کے ذیل میں جو چار ابیات درج ہیں ، وہ جہان‌گیر کے بیٹے شاهجہاں کے لیے ہرگز نہیں ہوسکتے . بادشاہ کا نام سکندر تھا جیسا کہ چوتھی بیت سے ظاہر ہے . « پادشاہ جہان سکندر نام » سے سوائے سلطان سکندر کے اور کیا مراد لیا جا سکتا ہے . شاهجہاں جو دوسری اور تیسری بیت میں آیا ہے ، مرکب اضافی ہے اسم علم نہیں ، علم کی صورت میں اضافت حذف ہو جاتی ہے . غالباً اصل کتاب میں « شاهجهان » پیوست لکھا تھا ڈاکٹر نقوی نے اس کو بعینہ صحیح سمجھکر نہ صرف پیوست لکھا بلکہ اس سے جہان‌گیر کا بیٹا شاهجہاں بادشاہ مراد لے لیا . حالانکہ حذف اضافت کی شکل میں دوسری بیت کا مصرعۂ ثانی ساقط الوزن ہو جاتا ہے . آخری بیت کے پہلے مصرعے میں پادشاہ جہان آیا ہے یہ فقرہ اور شاهجہان بہر صورت یکساں ہیں . اتنے واضح قرائن کے باوجود ڈاکٹر نقوی کا سہو تعجب خیز ہے .

۲ــ « تحفۃ السعادت » اور « لغت علمی » دونوں کے ایک ہونے کے قرائن کی بنیاد ان امور پر ہے :

(الف) دونوں کے مصنف کا ایک ہی نام تھا .
(ب) مصنف کے باپ کا ایک ہی نام تھا .
(ج) دونوں کا فن ایک ہی ہے .
(د) دونوں میں پادشاہ سکندر کا نام آیا ہے . گویا اس نام

کے بادشاہ سے دونوں کتابوں کے مصنف کی وابستگی
مسلم ہے ۔
(ی) دونوں کی ترتیب یکساں ہے ۔ دونوں کتابوں کے ذیل میں
ایک ہی جملہ پایا جاتا ہے[1]:

« حرف اول لغت باب و حرف آخر آن فصل را تشکیل میدهد »

یہ امر غور طلب ہے کہ اتنے امور کے باوجود جو خود کتاب مذکور میں موجود ہیں، ڈاکٹر نقوی نے اس موضوع سے صرف نظر کیوں کیا. یہ بات اور تھی کہ وہ سارے امور کی نفی کرتے اور دونوں مصنف کے مختلف ہونے پر دلائل قائم کرتے ۔ مگر کسی تحقیقی کتاب میں اتنے اہم معاملے کو نہ صرف تشنہ چھوڑنا بلکہ اُلجھا دینا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا . ڈاکٹر صاحب کی تائید میں کوئی یہ بات کہہ سکتا ہے کہ « تحفۃ السعادت» پر لکھنے کے بعد جب وہ «لغت علمی» پر لکھنے لگے تو جو کچھ وہ اول الذکر کتاب کی بابت لکھ چکے تھے، وہ سب فراموش کرچکے تھے کیونکہ اتنی واضح باتیں تو عام آدمی کو متوجہ کرلیتی، محقق کی نظر سے کیوں کر اوجھل ہو سکتی ہیں، لیکن قاری کا مطالبہ اس اعتذار کی صورت میں بھی باقی رہتا ہے کیونکہ علمی و تحقیقی کتاب کے سارے امور پرکھنے اور جانچنے کے بعد کاغذ کے صفحے پر اُتارے جاتے ہیں ، یہ جواز کی کون سی صورت ہے کہ ایک بات پہلے لکھی تو چند صفحے بعد اسکے خلاف دوسری بات لکھدی ۔

۳۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ڈاکٹر نقوی نے «تحفۃ السعادت» اور «لغت علمی» کے دیباچے بھی غور سے نہیں پڑھے ۔ یہ دونوں بھی ایک ہی ہیں کیونکہ انھوں نے دونوں کے ذیل میں جو اشعار نقل کیے ہیں وہ «تحفۃ السعادت» میں موجود ہیں. میں نے لغت علمی تو نہیں دیکھی، اس کا جو نسخہ ڈاکٹر موصوف نے مطالعہ کیا وہ کتابخانۂ آصفیہ میں موجود ہے، ابھی اس نسخہ تک میری رسائی نہیں ہوئی، لیکن دونوں کے دیباچے کے یکساں اشعار سے

(۱) فرہنگ نویسی فارسی ص ۹۲

تو واضح ہی ہے کہ دونوں کتابوں کا دیباچہ ایک ہی ہے۔ میرے پیش نظر «تحفة السعادت» نسخۂ رامپور کے دیباچے کا اقتباس[1] ہے۔ اس میں لغت علمی کے ذیل کے چار منقولہ ابیات میں آخری تین حسب ذیل عنوان کے تحت مذکور ہیں :

«در مدح سلطان سکندر خلد اللہ[2] ملکه و سلطانه»

ذیل میں مزید وضاحت کے لیے اس عنوان کے کچھ شعر درج کیے جاتے ہیں :

بعد نعت رسول صاحب جود	مدح شاه جهان بگو محمود
به که ساری به نامه خامه روان	در ثنا و دعای شاه جهان
دین اسلام ازو گرفت نظام	پادشاه جهان سکندر نام
خسرو خسروان که چرخ از بیم	در خط او نهد سر تسلیم
پادشاهان ربع مسکون را	بر درش روزگار کرد دوتا
اوست عالی نژاد روشن رای	اوست کشورستان و قلعه گشای
آفرین صد هزار بر رایش	جز در آینه نیست همتایش
هر کجا ابر رایت انگیزد	سر اعدا چو ژاله در ریزد
تاکه نامش بپادشاهی شد	علمش نصرت الهی شد
نام آن ناجوی عالم نام	زینت سکه گشت و خطبه مدام
گرد نعل سمند او ز فلک	حور را مثل تحفه برد ملک
تا بر افلاک مهر باشد و ماه	بر سر خلق باد سایۂ شاه
دوستش بس عزیز و دشمن خوار	شاه بر تخت مدعی بردار

اسی طرح «تحفة السعادت» کے ذیل میں جو ابیات ڈاکٹر نقوی نے لکھے ہیں، وہ بھی ہمارے پیش نظر دیباچے میں مذکور ہیں۔ ذیل میں

(۱) یہ اقتباسات عزیزی اکبر علی خاں اسسٹنٹ لائبریرین رضا لائبریری رام پور کے توسط سے حاصل ہوئے ہیں، راقم ان کا شکر گزار ہے۔
(۲) نسخۂ رام پور ورق ۳ ب ــ ۴ الف۔

چند شعر نقل کیے جاتے ہیں[1]:

بُد گذشته دهم زماه صَفَر — سنه تسع مائة و سته عشر
که شد از فضل ذوالجلال تمام — داشتم تحفة السعادت نام
بهرآن تا برم چو تحفه عیان — پیش ممدوح خود سعید زمان
چو مشرف شود بیک نظرش — سعد گردون کند جو تاج سرش
وان دبیر فلک عطارد نام — نسخه سازد بصد هزار اکرام
قدر این داند اهل فضل و هنر — سنگدل را برین کهرچه گذر
نمی نزیبد بنزد اهل دلان — گرهن خر حمائل از قرآن
که نهد نخوان خوش به پیش گلاب؟ — که بریزد به موشخانه گلاب؟
که برد تحفهٔ عزیز بشوم ؟ — چه امید بهی رساند بوم ؟
که برد برگ گل بنزد جعل ؟ — که دهد طعمه زاغ را ز عسل ؟
حیف باشد بنزد اهل ذکا — صورت خوب پیش نا بینا
التماسم بصاحب این فن — هست چون تحفهٔ محقر من
بیند ویابد ازچه سهو و خطا — قلم صحتش زند بخدا
گرچه کردم تتبعی بسیار — باشد آخر خطا بسی لاچار
این نگویم که کارکی کردم — بلکه دستی بخواهش آوردم
گر بانصاف نیست تحسینی — باز داری زبان ز نفرینی
نزد اهل دلی و اهل هنر — ترک از حرفگیری اولی تر
ای دریغا که اندرین عالم — گشت انصاف مثل عنقا گم
بنده محمود لبن شیخ ضیا — خواهد از حق همی بخلا و ملا
هر که مارا کند به نیکی یاد — یاد او در جهان به نیکی باد
باد مارا و صاحب مارا — از زبان بدان پناه خدا

ان اقتباسات کے پیش نظر چند ضروری باتیں عرض کی جاتی ہیں:

(الف) انفع علمی کے ذیل کی پہلی بیت ذراسی تبدیلی کے ساتھ

(۱) ایضاً ورق ۵ ب - ۶ ب

ہماری نقل کی ہوئی ابیات میں دوسری نظم کے ذیل میں آئی ہے۔ یہ یہاں بہت مناسب جگہ پر ہے، پڑھنے میں ربط ہے۔
ایک نظم کے ذیل کی ابیات دوسری نظم میں شامل ہونے کی بظاہر کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

(ب) باقی تین ابیات سلطان سکندر کی مدح سے لی گئی ہیں۔
آخری بیت کے مصرعے الٹ گئے ہیں۔

(ج) تحفۃ السعادت کے مؤلف نے دوسری نظم کو جو مثنوی کے طرز میں ہے، "قصیدہ" کہا ہے۔ ڈاکٹر نقوی بھی اسے قصیدہ کہتے ہیں۔
اس بیان سے غلط فہمی اور التباس پیدا ہو سکتا ہے۔

(د) ڈاکٹر نقوی کا بیان ہے کہ آغاز کتاب (دیباچہ) میں ایک قصیدہ موجود ہے جس میں مؤلف نے سلطان لودی اور شیخ سعید کی مدح کی ہے اور اس کے بعد وجہ تألیف کتاب بیان کی ہے۔ اول جیسا کہ لکھا جا چکا ہے یہ نظم قصیدہ نہیں مثنوی کی شکل میں ہے، دوم یہ نظم بادشاہ کی مدح کے لیے وقف ہے، عنوان میں بھی اس کی صراحت ہے اور نظم کی ساری ابیات میں سلطان سکندر لودی کا ذکر ہوا ہے۔ ابتدائی ابیات پہلے درج ہو چکی ہیں، خاتمے کی دو بیتیں یہ ہیں:

خسروان صف زدہ بدرگاہش　　باد گردون یکی ز خرگاہش

حق نگہدارد معین و ناصر باد　　عمر چون عمر نوح و خضر مدام

(ی) مآخذ کے سلسلے میں مقدمۂ کتاب میں جو اطلاع درج ہے، وہ ڈاکٹر شہریار کی فراہم کی ہوئی اطلاع سے کافی مختلف ہے (۱) یہ بات قابل ذکر ہے کہ ڈاکٹر موصوف نے "لغت علمیہ" کے مآخذ کا ذکر نہیں

کیا ہے البتہ «تحفۃ السعادت» کے ذیل میں یہ اطلاعات بہم[1] پہنچاتی ہیں:

«در ذیل همین مطالب اسامی فرهنگهای مورد استفادهٔ خود را مانند فرهنگنامهٔ قواس، زفان گویا ، عمان المعانی، دستور الفضلاء . شرح مخزن ، فرهنگنامهٔ ظهیر دهلوی ، فرهنگ حسینی ، عجائب اللغات ، شرح خاقانی ، صحاح صراح ، نصیب الولدان و مثلثات را ذکر کرده است»

«تحفۃ السعادت» کے دیباچے[2] میں یہ ہے :

«بنا بر التماس شان لغات دری و فارسی و ماوراءالنهری و عجمی[3] و ترکی و چندی از تازی بطریق تکمیل ابواب و فصول از نسخ معتبر و فرهنگ نامه های مفتخر چنانچه ضمیر و دستور و فرهنگ فهیر قواس و زفان گویا و دستور الفضلا و شرح مخزن و فرهنگ قاضی ظهیر و فرهنگ ابراهیمی و حسینی و فرهنگ عجائب ولغات تازی از صراح و خلاصه و نصیب الولدان و تاجین آورده»

دونوں مآخذوں میں چند اعتبار سے تفاوت ہے :

۱ دیباچے میں فارسی اور عربی کے لغات الگ الگ مندرج ہیں مگر ڈاکٹر شہریار نے یہ امتیاز ختم کردیا ہے۔

۲ فارسی لغات میں تین قسم کا فرق ہے :

(الف) ذیل کی تین فرہنگوں کے نام ڈاکٹر صاحب کے یہاں غائب ہیں :

فرہنگ ضمیر ، دستور ، فرہنگ ابراہیمی . دستور سے مراد غالباً دستور الافاضل مؤلفہ حاجب خیرات دهلوی ہے۔

---

(۱) فرہنگ نویسی فارسی ص ۶۲

(۲) نسخۂ رامپور ص ۵—۶

(۳) دری، فارسی اور عجمی بظاہر ایک ہی زبان ہیں معلوم نہیں مؤلف نے ان کو تین الگ الگ زبان کیونکر قرار دیا ہے۔

(ب) ڈاکٹر شہر یار کی کتاب میں حسب ذیل دو نام زاید ھیں: شرح خاقانی، عمان المعانی۔ راقم کو آخر الذکر نام کی کوئی فرہنگ دستیاب نہیں ھوسکی ھے۔ غالباً ڈاکٹر موصوف کو سہو ھوا ھے۔

(ج) حسب ذیل دو ناموں میں فرق ھے:

«فرہنگ عجائب» کے بجائے ڈاکٹر شہر یار صاحب کے یہاں «عجائب اللغات» اور «فرہنگ قاضی ظہیر» کے بجائے «فرہنگ نامه ظہیر دهلوی» درج ھے۔ میرے خیال میں ان دونوں ناموں کے سلسلے میں ڈاکٹر صاحب سے سہو ھوا ھے اس لیے که جہاں جہاں یه دونوں نام آئے ھیں، وھاں دیباچے میں مندرج ناموں کی طرح آئے ھیں، مثلاً فرہنگ جہانگیری کے ٤٤ مآخذ میں یه دونوں فرہنگ شامل ھیں، صاحب جہانگیری نے فرہنگ کا نام «فرہنگ عجائب» اور ظہیر کا نام قاضی ظہیر لکھا ھے، اس کی وطنی نسبت «دهلوی» مطلق درج نہیں، معلوم نہیں ڈاکٹر شہر یار نے یه اضافه کس بنا پر کیا۔

(۳) عربی لغات کے ذیل میں تھوڑا سا فرق ھے:

«فرہنگ نویسی» کے اعتبار سے «صحاح» اور «مثلثات» منجمله «صراح» اور «نصیب الولدان» کے، «تحفه» کے مآخذ میں تھے، لیکن مقدمۀ «تحفة السعادت» میں ان دونوں کے بجائے «خلاصه» اور تاجین کا نام ملتا ھے۔ صاحب مدار الافاضل اور ریو نے اس فرہنگ کے مآخذ کے سلسلے میں جو اطلاع دی ھے اس سے آخر الذکر قول کی ایک گونه تائید ھوتی ھے چنانچه ان دونوں[1] کے بیانات ذیل میں درج کیے جاتے ھیں:

«از کتب متاخرین «تحفة السعادت اسکندری» و «موید الفضلا» و هردو آن کتاب منقوله اند از کتب معتمده و معتبره چنانچه لغات تازی از صراح و تاجین و نصیب الولدان و دستور و خلاصه

(۱) دیکھیے مقدمۀ مدار الافاضل جلد اول مرتبه ڈاکٹر محمد باقر دانشگاه پنجاب۔

و لغات فارسی از ضمیر و دستور و فرهنگ فخرقواس و علمی[1]
و علی نیک بی و شرح مخزن و قنیة الطالبین و مؤید[2] الفواید و
لسان الشعرا و طب حقایق الاشیاء »

ریو کا قول یہ ہے[3] :

"He (the author of the Tuhfat us-Saadat) enumerates the following sources: Zamir (Blochmann No. 33), Dastur (probably Dastur ul-Afazil No. 17), Farhang-i-Fakhr Qawwas, Zufan-i-Guya (No. 21), Dasturul-Fuzala (No. 18), Adatul Fuzala, Sharh-i-Makhzan, Farhang-i-Qazi Zahir, Farhang-i-Ibrahimi (Sharaf Nama-i-Maneri), Husaini (No. 16) and 'Ajaib (No. 36). For Arabic Works he made use of the Surah, Dastur, Khulasah, Nasib-ul-Wildan and Tajain."

ریو اور مقدمہ « تحفة السعادت » (نسخۂ رامپور) میں صرف دو جگہ فرق ہے ۔ ریو کے یہاں فارسی لغات میں « ادات الفضلا » اور عربی میں « دستور » کا اضافہ ہے ۔ بقیہ سب وہی ہیں ۔ لیکن صاحب « مدارالافاضل » کے یہاں بہت فرق ہے ، اس نے « تحفة السعادت » اور « موید الفضلا » دونوں کے مآخذ اکٹھا لکھ دیے ہیں ۔ در اصل آخر الذکر[4] کے مآخذ یہ ہیں :

« از لغات عرب علی قدر ما یحتاج من الصراح والتاج و از لغات
فارس و روم و سمرقند و ما وراء النہر و ترک و جزء آن
لسان الشعراء ، و ادات الفضلا و دستور الافاضل و زفان گویا
و موایدالفوایدا و شرح مخزناسرار و طب حقایق الاشیاء
مذکور است و آنچہ در شرفنامہ و قنیة الطالبین و در فرہنگنامہ ہا
و نسخہای متعارف و متداول مسطور است الخ »

(۱) بعض جگہ اس کا نام علمی ملتا ہے ۔ دیکھیے مآخذ جہانگیری و فہرست مرتبۂ سعید نفیسی شامل مقدمہ لغت نامۂ دہخدا ، بلاخمن ، ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) زیر شمارہ ۳۵ ص ۹ ۔
(۲) کذاست در اصل موایدالفواید ہونا چاہیے ۔
(۳) فہرست مخطوطات فارسی (۲ ، ٤۹۷ - ٤۹٤)
(٤) دیکھیے مؤید الفضلا طبع نول کشور ص ۲-۳

«مؤید الفضلا» اور «تحفۃ السعادت» کے الگ الگ مآخذ کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب «مدار الافاضل» سے ان دونوں فرہنگوں کے مآخذ کے سلسلے میں سہو ہوا ہے۔ اس نے عربی کے لغات تو ٹھیک ٹھیک درج کیے ہیں۔ عربی کی پانچ فرہنگیں ہیں اور پانچوں «تحفۃ السعادت» کے مآخذ میں تھیں، ان میں سے دو صاحب مؤید نے استفادہ کیا تھا البتہ فیضی سرہندی صاحب مدار سے فارسی فرہنگوں کے سلسلے میں بڑا تسامح ہوا۔ مثلاً اس نے دو فرہنگ یعنی فرہنگ علمی و فرہنگ علی نیک پی کے نام زیادہ درج کردیے ہے، اور حسب ذیل سات فرہنگوں کے نام درج ہونے سے رہ گئے ہیں:

ادات الفضلا، زفان گویا، دستورالفضلا، فرہنگ قاضی ظہیر،

فرہنگ ابراہیمی، فرہنگ حسینی، فرہنگ عجائب۔

مدار الافاضل کے مطبوعہ[1] نسخے کی اس غلطی کی بنا پر اس سلسلے میں مزید ایک پیچیدگی پیدا ہوگئی ہے۔ مآخذ کے سلسلے میں یہ فقرہ درج ہے: «دستور و خلاصۃ فارسی از ضمیر»۔ اس فقرہ کی صحیح صورت یہ ہوگی: «دستور و خلاصہ و لغات فارسی از ضمیر»۔

«خلاصۃ فارسی از ضمیر» کوئی کتاب نہیں۔ یہاں «دستور اور خلاصہ» سے مراد عربی کے دو لغات ہیں۔ «ضمیر» فارسی کی ایک لغو فرہنگ ہے۔

---

(۱) جلد اول ڈاکٹر محمد باقر استاد دانشگاہ پنجاب کے اہتمام سے لاہور سے ۱۹۵۹ء میں شائع ہوچکی ہے۔

«مدارالافاضل» کے مآخذ کی نایاب[1] فرہنگوں کی فہرست میں «دستور و خلاصۂ فارسی از ضمیر» کو ایک فرہنگ قرار دیا گیا ہے حالانکہ جیسا قبلاً عرض ہوچکا ہے «دستور» اور «خلاصہ» عربی کے لغات ہیں اور «ضمیر» فارسی کی ایک الگ فرہنگ تینوں کا ایک ساتھ جوڑ غلط ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ «تحفۃ السعادت» کے مآخذ کی فارسی فرہنگوں کے بارے میں تھوڑی سی تفصیل درج کردی جائے۔

۱۔ فرہنگ ضمیر: اس فرہنگ کے متعلق صرف اتنا معلوم ہے کہ فرہنگ جہانگیری (تالیف ۱۰۱۷ ھ) کے مآخذ میں تھی۔ اس سے واضح ہے کہ گیارھویں صدی ہجری کے اوائل تک یہ فرہنگ موجود تھی۔ آقائے سعید

(۱) اس سلسلے میں مرتب کتاب سے تسامح ہوا ہے کہ انھوں نے دستور اور خلاصہ دو عربی کے لغات اور ضمیر فارسی کا لغت، ان تینوں کو ایک لغت سمجھا ہے، مزید برآں فارسی کے دو لغت دستور اور فرہنگ فخر قواس کو بھی ایک ہی نمبر کے ذیل میں (نمبر ۳) درج کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ ان دونوں کو ایک ہی فرہنگ سمجھتے ہیں (حالانکہ اس سے قبل صفحہ ج پر تاجین کو دو کتاب سمجھکر ان کو دو نمبر دیے ہیں) در اصل دستور سے مراد دستورالافاضل مؤلفہ حاجب خیرات ہے جو فرہنگ فخر قواس کے چند سال کے بعد تالیف ہوئی۔

مجھے مرتب کی اس رائے سے بھی اختلاف ہے کہ ان کی دی ہوئی فہرست کی اکثر کتابیں شیخ اللہ داد فیضی مؤلف مدار الافاضل کے مآخذ میں رہی ہیں (غالباً مورد استناد شیخ اللہ داد فیضی است) اگر اس سے صرف اول تین کتابیں مراد ہیں تو غالباً کا لفظ بے موقع ہے اس لیے کہ یہ تینوں اس کے مآخذ میں ہیں دوسری ۹ کتابوں کی فہرست وہی ہے جو مؤید اور تحفۃ کے مآخذ میں تھیں صاحب مدار کی نہیں۔

نفیسی کی مرتب کی ہوئی فارسی فرہنگوں کی فہرست[1] میں اس کا نام
ہنگ ضمیری غلط درج ہے۔

۲۔ فرہنگ دستور: ریو[2] کا قیاس درست معلوم ہوتا ہے کہ اس
سے مراد دستورالافاضل ہے۔ (اگرچہ دستور[3] نامی ایک اور فرہنگ جہانگیری
سے مآخذ میں نظر آتی ہے)۔ دستورالافاضل کا مولف حاجب خیرات رفیع
علوی اور سال تالیف ۷۴۳ ہجری ہے۔ اس کا بظاہر واحد نسخہ ایشیاٹک
سوسایٹی بنگال کے کتابخانے میں محفوظ ہے۔ اسی نسخے کی بنیاد پر راقم
روف نے اس کا تنقیدی متن تیار کرلیا ہے۔ علاوہ بریں ایک مقالہ بھی
ی فرہنگ پر مبنی سپرد قلم کیا ہے۔ اس فرہنگ کی اہمیت اس لحاظ
ے ہے کہ فارسی فرہنگوں میں قدامت کےلحاظ سے اس کا تیسرا نمبر[4]

(۱) دیکھیے لغت نامہ شمارۂ مسلسل ٤٠ مقدمہ ص ۱۸۰-۱۸٦ اس
رست میں متعدد غلطیاں اور خامیاں ہیں مثلاً نمبر ۱، ۱۱ بحر الافاضل
ر بحرالفضائل دونوں ایک ہی ہیں۔ نمبر ٤٤ رسالۂ حسین وفائی اور نمبر
؛ فرہنگ حسین وفائی ایک ہی ہیں۔ نمبر ۱۰٤ فرہنگ فخری قواس
ر نمبر ۱۱ فرہنگ مبارک شاہ غزنوی ایک ہی ہیں۔ نمبر ۷۲ فرہنگ
، داد سرہندی کہ ظاہراً ہماں مدار الافاضل است ایسی صورت میں
بر ۱٦۰ کے ذیل میں مدار الافاضل کا بیان غیر ضروری ہے۔ فرہنگ
اہیمی اور فرہنگ دستور وغیرہ کا نام شامل ہونے سے رہ گیا ہے۔
بدد فرہنگوں کے بارے میں غلط اور ناقص اطلاعات درج ہیں۔

(۲) فہرست مخطوطات فارسی ج ۲ ص ٤۹۳

(۳) یہ نام فہرست مرتبہ نفیسی اور فہرست بلاخمن دونوں میں شامل
ں، حالانکہ جہانگیری کے تمام نسخوں میں موجود ہے۔ مزید فرہنگ
سی فارسی ص ۸٦ اور فہرست کتابخانۂ مدرسہ سپہ سالار ج ۲
، ۲۱۳ جہاں جہانگیری کے مآخذ کی ٤٤ کتابوں کے نام درج ہیں، ان دونوں
، یہ نام صراحۃ موجود ہے۔ اس کے علاوہ دستور الافاضل اور دستورالفضلاء
ی نام نظر آتا ہے۔ اس سے دستور کے الگ ہونے کا قطعی ثبوت فراہم ہوجاتا ہے

(٤) اس سے دو قدیم فرہنگیں لغت فرس اسدی (تالیف بعد ٤٥۸)
فرہنگ قواس (تالیف در حدود ۷۱٦) ہیں۔

ہے، اس کے علاوہ دستورالافاضل فارسی کی پہلی قدیم[1] فرہنگ ہے جس کی ترتیب باعتبار حروف تہجی ہے۔

۳۔ فرہنگ فخر قواس: فخر قواس علاءالدین خلجی (۶۹۵-۷۱۶ ھ) کے دور کا مشہور شاعر[2] تھا۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ فرہنگ غالباً ۷۱۶ ھ سے قبل تیار ہوگئی ہوگی۔ دستور الافاضل سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۷۴۳ ہجری تک فخر قواس زندہ تھا۔ قدامت کے لحاظ سے فارسی فرہنگوں میں اس کا نمبر دوسرا ہے۔ اس کا بھی واحد نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال میں محفوظ ہے، اس نسخے کی بنیاد پر راقم کی توجہ سے اس کا متن تیار ہوچکا ہے، راقم الحروف نے اس پر ایک تفصیلی مضمون «فکرونظر» جولائی ۱۹۶۵ء میں شایع کیا ہے۔

٤۔ زفان گویا: یہ فرہنگ ۸۲۲ اور ۸۳۷ ہجری کے درمیان مرتب ہوئی، عرصے تک اس کے کسی نسخے کا علم نہ تھا۔ کچھ ہی عرصہ ہوا اس کے دو نسخوں کا علم ہوا، ایک خدا بخش خاں اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ میں جس پر پروفیسر سید حسن صدر شعبۂ فارسی نے «فکر و نظر» میں ایک گرانقدر مضمون شایع کیا ہے، دوسرا نسخہ لینن گراڈ کے ملل آسیائی انسٹی ٹیوٹ میں ہے، روسی زبان شناس مسٹر س۔ای۔ بایفسکی (Bayevsky S. I) نے اسی نسخہ کی مدد سے اس کا تنقیدی ایڈیشن تیار کرلیا ہے۔

۵۔ دستورالفضلا، یہ نایاب فرہنگ ہے۔ جہانگیری کے مآخذ میں اس کا نام موجود ہے۔

---

(۱) اسدی کی ترتیب حرف آخر کے اعتبار سے ہے اور فرہنگ قواس مقدمۃ الادب زمخشری کے طرز پر مطالب کے اعتبار سے مرتب ہے۔

(۲) تاریخ فیروز شاہی چاپ سوسایٹی ص ۳۶۰ اور تاریخ فرشتہ ۱: ۱۲۲ میں اس کا ذکر آیا ہے مگر لغت کا ذکر نہیں۔

۶۔ شرح مخزن اسرار: اگرچہ یہ شرح ہے، لیکن اس کتاب میں اتنے اہم مسائل آگئے ہیں کہ لغت نگاری کے سلسلے میں اس کا مطالعہ ناگزیر ہے. اس کا مولف محمد بن قوام بن رستم ہے جو ۷۹۵ ہجری میں اس شرح کی تیاری میں مصروف تھا. مولف کی دوسری کتاب فرہنگ بحر الفضایل ہے جو ۸۳۷ ہجری کے حدود میں مکمل ہوئی. راقم حروف حروف اس فرہنگ کی تصحیح میں مصروف ہے. حافظ محمود شیرانی نے رسالہ مخزن لاہور بابت مارچ اپریل ۱۹۲۲ میں اس کتاب پر ایک دلچسپ مضمون شائع کیا تھا جس میں شرح مخزن اسرار کے سلسلے میں یورپی مستشرقین اور مطبع نول کشور کی غلطیاں دور کی گئی تھیں. ۱۹۴۱م میں جناب امتیاز علی عرشی صاحب نے رسالۂ معارف اعظم گڑھ (بابت جولائی اگست) کے ذریعہ انہیں غلطیوں کا ازالہ کرایا. انہوں نے مزید یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ شرح مذکور فیروز شاہ تغلق (۷۵۲ـــ۷۹۰) کے دور کے مشہور شاعر مطہر کڑہ کی تالیف ہے. راقم حروف کے نزدیک یہ انتساب صحیح نہیں ہے چنانچہ راقم نے اپنے ایک مضمون میں جو معارف کے پچھلے شمارے (جنوری ۱۹۶۷م) میں شائع ہوا ہے، یہ ثابت کیا ہے کہ مطہر کڑہ اس شرح کا مولف نہیں ہوسکتا.

(۷) فرہنگ ابراہیمی: عام طور پر فرہنگ شرفنامہ منیری[1] کے نام سے بھی یاد کی جاتی ہے چنانچہ ریو نے «تحفہ السعادت» کے مآخذ کے ذیل میں فرہنگ ابراہیمی کے ساتھ قلابین میں شرفنامہ کا[2] اضافہ کیا ہے. لیکن واقعہ یہ ہے کہ اول الذکر فرہنگ آخر الذکر سے الگ ایک دوسری فرہنگ تھی جو اب موجود نہیں، مگر جہانگیری کی ترتیب کے وقت موجود تھی چنانچہ اس کا نام جہانگیری کے مآخذ[3] میں موجود ہے.

(۱) دیکھیے ایشیاٹک سوسایٹی جرنل (۱۸۴۸) ص ۷
(۲) فہرست مخطوطات فارسی ۲ : ۴۹۳ـــ۴۹۴.
(۳) دیکھیے مقدمۂ جہانگیری، فرہنگ نویسی فارسی ص ۸۶، فہرست کتاب خانۂ مدرسۂ سپہ سالار ۲ : ۲۱۳.

علاوه برین اس آخر الذکر فرهنگ کے مآخذ میں شرف نامه بھی تھی ، اس سے دونوں کے الگ الگ وجود پر بخوبی استدلال ہوسکتا ہے ۔ اس واضح دلیل کے باوجود ابراهیمی کا نام سعید نفیسی کی مرتبه فهرست سے خارج ہے ۔ لیکن یه قیاس اس وقت تک درخور توجه نہیں ہوسکتا جب تک یه نه ثابت کیا جائے که صاحب جہانگیری سے تسامح ہوا. بلا خمن نے بھی اپنے گرانقدر مضمون Contribution to Persian Lexicography میں لکھا ہے[1]:

"Farhang-i-Ibrahimi This appears to be another dictionary other than No. 28 (شرفنامه)"

ان حالات میں نفیسی کی مرتبه فہرست سے اس لغت کا اخراج بے بنیاد ہے۔ ضمناً عرض ہے که فرهنگ ابراهیمی فرهنگ ابراهیم مرزا اصفهانی سے جو دسویں صدی کے اواخر میں مرتب ہوئی[2] ، الگ فرهنگ[3] ہے۔

(۸) فرهنگ حسینی : یه فرهنگ بھی نایاب ہوچکی ہے البته اوائل گیارھویں صدی ھجری میں یعنی جہانگیری کی تالیف کے[4] وقت تک ضرور موجود تھی ۔ ڈاکٹر محمد معین نے اس کو عالمگیری دور کے ایک مولف حسین بن احمد کی طرف منسوب[1] کیا ہے ۔ مگر انتساب کے مہمل ہونے کے لیے یه اشاره کافی ہے که جو کتاب جہانگیری (تالیف ۱۷ . ۱ ھ) کے ماخذ میں ہو اس کا مولف، عالمگیر کا معاصر نہیں ہوسکتا. علاوه برین یه فرهنگ

(۱) ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) ص ٤ .

(۲) یه فرهنگ ۹۸٦ میں مرتب ہوئی ، دیکھیے برهان قاطع چاپ ڈاکٹر محمد معین ج ۱ مقدمه ص ۷۵ حاشیه ، نیز فهرست کتاب خانهٔ مدرسه سپه‌سالار (۲ : ۲۲۹) .

(۳) بلاخمن نے بھی متوجه کیا ہے که فرهنگ شرفنامه اور فرهنگ ابراهیم مرزا کو دو الگ الگ تالیف سمجھنا چاھیے ۔ دیکھیے ایشیاٹک جرنل (۱۸٤۸) ص ٦ . بلا خمن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے که فرهنگ ابراهیمی محض جہانگیری کے مآخذ میں تھی (ایضاً ٤ لغت نمبر ۳).

(٤) دیکھیے لغت نامهٔ دهخدا ، مقدمه ص ۱۸۳ ، ح نمبر ۲ .

« تحفة السعادت » کے مآخذ میں موجود ہے ، اس سے یہ بات قطعی طور ترطے ہوجاتی ہے کہ اس کا مولف عالمگیر کے عہد سے تعلق نہیں ہوسکتا ۔ اس کا امکان البتہ ہے کہ اس نام کی کوئی اور فرہنگ ہو جس کا مصنف عالمگیری دور سے تعلق رکھتا ہو، لیکن نفیسی کی مرتبہ فہرست میں صرف ایک ہی فرہنگ حسینی[1] ہے اور اسی پر ڈاکٹر محمد معین نے یہ حاشیہ چڑھایا ۔ مختصر یہ کہ بحالت موجودہ ہم یہ بات تسلیم کرنے سے قاصر ہیں کہ فرہنگ حسینی عالمگیری دور کی تالیف ہے ۔

کتابخانۂ سپہ سالار کی فہرست[2] میں زیر بحث فرہنگ کا نام فرہنگ حسنی لکھا ہے جو کتابت کی غلطی ہے ۔ بلاخمن[3] نے فرہنگ حسین وفائی کا نام فرہنگ حسینی وفائی لکھا ہے ۔ اس غلطی کی وجہ سے آخرالذکر اور فرہنگ حسینی میں التبـاس کا موقع ہوجاتـا ہے مگر بہرحـال یہ دونوں الگ الگ فرہنگیں ہیں ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ۔

(۹) فرہنگ عجائب : یہ فرہنگ جہانگیری کے مآخذ میں تھی ، اس سے قیاس کیا جاسکتا تھا کہ اوائل گیارھویں صدی تک یہ باقی تھی ، مگر اب یہ موجود نہیں ۔ اس کا یہی نام ہر جگہ درج[4] ہے ، مگر ڈاکٹر شہریار نے « فرہنگ نویسی فارسی » میں اس نام کو عجائب[5] اللغات لکھ دیا ہے جو یقیناً کسی سہو کا نتیجہ ہے ۔

(۱۰) فرہنگ قاضی ظہیر یہ فرہنگ بھی نایاب ہوچکی ہے ۔ مگر

---

(۱) ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) لغت نمبر ۱٦ کے ذیل میں بلاخمن نے اس کا نام جہانگیری کے حوالے سے لکھا ہے ۔

(۲) ج ۲ ص ۱۱۳

(۳) ایشیاٹک سوسائٹی جرنل (۱۸٤۸) ص ٥ لغت نمبر ١٤ ۔

(٤) دیکھیے بلاخمن لغت نمبر ۱٦ ، لغت نـامۂ دهخدا مقدمه ص ۱۸۳ شمـاره ۱۰۲

(٥) فرہنگ نویسی فـارسی ص ۸۷ خود موصوف نے اس کا نام فرہنگ عجائب ہی درج کیا ہے ۔

جہانگیری کے مآخذ میں اس کا نام نظر آتا ہے . ظاہر ہے کہ یہ بہت زیادہ مشہور فرہنگ نہ تھی ، بہرحال ڈاکٹر شہریار نے مؤلف کی وطنی نسبت دہلوی بغیر کسی سند کے درج کی ہے[1] اس بنا پر ان کا قول غلط ہے .

(۱۱) ادات الفضلا : اس مشہور فرہنگ کا مؤلف قاضی خان بدر محمد دہلوی اور اس کا سنہ تالیف ۸۲۲ ھ ہے . ہندوستان ہی میں یہ فرہنگ مرتب ہوئی ہے . راقم حروف کے پیش نظر اس کے دو نسخے ہیں ، ایک نسخہ مسلم یونیورسٹی لائبریری اور دوسرا ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کا ہے . عنقریب اس کتاب کا تنقیدی ایڈیشن تیار ہوجائے گا . برٹش میوزیم کے نسخۂ « تحفۃ السعادت » کے مآخذ میں یہ فرہنگ[2] نظر آتی ہے ، لیکن نسخۂ رام پور میں اس کا نام غائب ہے .

اس مضمون سے توقع کی جاتی ہے کہ « تحفۃ السعادت » اور اس کے مآخذ کے سلسلے میں جو غلط فہمیاں رونما ہوگئی ہیں وہ رفع ہوجائیں گی .

علی گڑھ (۱۲/۶/۱۹۶۶) ڈاکٹر نذیر احمد

(۱) دیکھیے بلاخمن لغت نمبر ۴۱ .
(۲) دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی ۲ : ۲۱۳ .

ديوان ابن مقبل

تحقيق الدكتور عزة حسن

تميم بن أبيّ بن مقبل العجلاني أحد الخمسة الذين وردت فيهم عن رواة الشعر الثقات، و أئمة اللغة الأثبات، هذه المقولة المأثورة — « و من أراد الغريب الشديد الثقة ففى شعر ابن مقبل، و ابن أحمر، و حميد بن ثور الهلالى، و الراعى، و مزاحم العقيلى»[1] — وكان ذلك مما أحس به ابن مقبل نفسه حيث قال:

إذامت عن ذكر القوافى فلن ترى لها تاليا مثلى أطبّ و أشعرا
وأكثر بيتا مارداً ضربت له حزون جبال الشعر حتى تيسرا
أغرّ غريباً يمسح الناس وجهه كما تمسح الأيدى الأغرّ المشهرا[2]

وجاء عنه فيما حكوا من أقاويله — « إنى لأرسل القوافى عوجا، فتأتينى وقد ثقفتها » —[3]

مازال ديوان شعر تميم نادراً يعزّ العثور علىٰ مخطوطه، إلى أن أخرجت إلينا مديرية إحياء التراث القديم، التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد القومى فى الجمهورية العربية السورية، نشرة منقحة و محققة لديوانه فى عام ١٩٦٢م. ولما عثرت عليها عاودت بى الوهلة الأولىٰ إلى إبان تلمذتى للاستاذ عبدالرحمن الكاشغرى، الذى دراسته لشعر ابن مقبل عرفتنى أول مرّة بمكانة هذا الشاعر و قيمة شعره. وكان اتفق له قبل ثلاثين سنة أونحوها، أن يتتبع نصوص شعر ابن مقبل ويودعها فى نسخة مفرزة،[4] بيد أن الظروف لم تساعده للآن على

---

(١) المصون فى الادب (الكويت) ص ١٩٦

(٢) ديوان ابن مقبل تحقيق الدكتور عزةحسن (دمشق، ١٩٦٢)ص ١٣٦

(٣) راغب الاصبهانى: محاضرات الأدباء (مصر ١٢٨٧هـ) ١ : ٤٨

(٤) مسعود عالم الندوى: مقدمة الزهرات (مجموعة شعرية للكاشغرى): (لكناؤ ١٣٥٤هـ) ص ٢٨؛ عبدالستار: تاريخ المدرسة العالية (بالأرودية (داكة، ١٩٥٩) ٢ : ٢٠٠

إخراجها الى الجمهور، فظلت هذه القطعة الفذّة التى أفرغ وسعه فى تطريز ديباجها، مدّخرة لديه كعلق مضنة، بحيث لم يطلع عليها غير نفر قليلين من أخصائه وخلصائه .

و مهما يكن فقد جاءتنا هذه النشرة الفاضلة ،تشعب صدعا متفاقما وأنما أعدها السيد الدكتور عزّة حسن فاكملها عدةً وعتادا . وهوكما سبق لنا التنويه بنشرته المحققة لديوان[1] بشر بن أبى خازم الأسدى . من رازة النصوص القديمة وروادها الموفقين للسداد .

لقدصدرها المحقق بمقدمة ممتعة ضافية، تزودنا بمعلومات قيمة عن حياة الشاعر، و تبحث فى خصائص شعره ومكانته المرموقة بين الشعراء . ثم إنها تعرفنا بالنسخة المخطوطة التى عول عليها المحقق، و تصف طريقته المثلى التى سلكها فى إنجاز عمله الباهظ . ولاشك أنه ركب الجادة فى تحقيق النصوص لشعر ابن مقبل و لم يقصر فى تخريجه للقصائد مرةً ولأفراد الأبيات مرةً أخرى كمالم يأل جهدا فى ضبط الروايات و التثبت منها مع تحرى الصواب و توقى التصحيفات و التزم أن يوضح مايناط بالقصائد من مناسبات شتى و يلخص معانيها بيتا بيتا و يفسر غريبها و عويصها كلمة كلمة .

والنسخة المخطوطة التى اعتمد عليها المحقق و ظنها فريدة لا أخت لها توجد فى مجموعة دواوين عربية فى مدينة چوروم فى تركية . و سبق له أن ينشرمنها ديوان بشر . ولعله لم يقف على المخطوطة المحفوظة فى خزانة المخطوطات الشرقية لصاحبها خدابخش، فى مدينة بانكى فور فى الهند . و رقمها : ٣٣٠١، و هى إن لم تكن أختا للاولى فلا يبعد أن تكون بنتا لها، فإنها نسخة حديثة العهد و شبيهة جدًا بنسخة چوروم و جاءت على غرارها فى مجموعة دواوين وقصائد عربية وكذلك حواشيها لاتخلو من تعليقات لغوية بالعربية وأحيانا بالفارسية . و تكاد تحذوها حذوالقذة بالقذة فى عدد الأبيات

---

(١) طبع وزارة الثقافة والارشاد القومى بدمشق، ١٩٦٠ . وانظر مقالنا عن هذه الطبعة فى هذه المجلة (مجلة علوم اسلاميه) ٣ : ١٤٧ - ١٥٤، جامعة على كره، ١٩٦٢م

و ترتيبها ، و ترتيب القصائد و عددها . و كنت استنسخت منها أوائل القصائد لتميم و أواخرها كما نقلت بعض المقاطيع القصار له تماما فمن لى أنها تساعد الى درجة كبيرة فى تصويب بعض الكلمات اللواتى أصابتها الأرضة أوغيرها من الآفات فى نسخة چوروم العتيقة . وسيأتى شواهد ذلك .

على أننى أولا و قبل كل شيء ، أسوق فيمايلى مثالا من شعر بشر بن أبى خازم الأسدى ، والشيء بالشيء يذكر ، و ذلك قوله :

فلو كنت إذخفت الضياع أسرته بقادم عهد قبل ما هو مسئر

ورد فى مخطوطة بانكى فور هكذا (مسره) بالهمز . و تحت ذلك تعليقة نصها (مسئر ، أسأر يقال اذا شربت فأسئر أى أبق شيئا من الشراب فى قعر الاناء . والنعت منه سئآر على غير قياس لان قياسه مسئر) قلت ورد فى ديوانه المطبوع (مُسر) بدون الهمز . وقال المحقق معلقاً عليها ـــ« هكذا رسمت هذه الكلمة فى الاصلين المخطوطين و لم نعرف ماهى » ـــ (ديوان بشر بن أبى خازم : ص ٨٥ ، الهامش برقم ١٩ . دمشق ١٩٦٠) . و هذه فائدة فاتنا ذكرها فى مقالنا[1] السالف عن ديوان بشر .

و مما يجدر بالذكر أن المحقق الفاضل استدرك على النص الوارد فى المخطوطة التركية بذيل ضاف جدا . و ذلك أن المخطوطة خلت عن كثرة كاثرة من الأبيات الشاردة تروى لابن مقبل و تعزى إليه فى مختلف المظان وشتى الأماكن ، فالتقطها السيد المحقق من مكانها ، و وضع أبعاضها بين المكفتين فى مواضعها من القصائد ، و أورد البقية الباقية التى خفى عليه محلها ، فى الذيل الملحق بالنص المخطوط .

ثم إنه تسهيلا للمراجعة وضع فهارس عديدة مفصلة ، للمعانى العامة ، والأعلام ، والقبائل و ما إليها ، والأماكن و ملحقاتها ، و النجوم وما يشاكلها ، كما لم يفته أن يذكر مراجع البحث و التحقيق ثم يذيل حواشيه ببعض الاضافات إليها و ينبه على تطبيعات عديدة فى جدول تصويب الغلط .

---

(١) مجلة علوم اسلامية ، (على گره ١٩٦٢ م) ٢ : ١٤٧ ـــ ١٥٤

و بالجملة فإن هذه الطبعة الأنيقة لشعر تميم العجلانى تضمن لصاحبها المحقق طايب الذكر و جميل الثناء غير أننى مع تقديرى لصنعه السنيع بكل معنى الكلمة، أرى من واجبات النقد البرىء أن أشيرانى سقطات طفيفة، جاءت على حد تدسيم النونة، و الدميد من عدت سقطاته . ولابأس أن أساهمه فى هذه الخدمة الجليلة للأدب بسرد بعض ما فاته من شعر تميم، ثم بتخريج طائفة من الأبيات التى لم يخرجها و إيراد ما أهمله من طرائف النكت و تفاريق الروايات الحقيقة بالاعتبار و التقييد .

فهاكم أولاً ماوقفت عليه من فائت شعره :

(الف) ورد له فى تاج العروس (٦ : ٢٨٨)

طربت إلى الحى الذين تحملوا ببرقة أحواذ وأنت طروب

برقة أحواذ : جمع حاذة، شجريألفه بقرالوحش .

(ب) وأنشد له الصغانى فى العباب وهو بلا عز و فى اللسان (١٠ : ٣٧٤) :

كبيضة أدحى تجفجف فوقها هجف حداء القطر و الليل كانع

تجفجف الطاير : انتفش او تحرك فوق البيضة و ألبسها جناحيه .

و فى اللسان : تجفف فوقها (تاج العروس ٦ : ٥٩) .

(ج) و الثلاثة الأتية أوردها الطبرى فى تأريخه (٣ : ٨٤٣، ليدن ١٨٨٤م) :

لما رأت بدل الشباب بكت له والشيب أرذل هذه الأبدال

و الناس همهم الحياة ولا أرى طول الحياة يزيد غير خبال

و اذا افتقرت الى الذخائر لم تجد ذخرا يكون كصالح الأعمال

(د) و قرأنا له فى خبر يوم مرج راهط، عندالبلاذرى :

يا جدع آنف قيس بعد همام بعد المذبب عن أحسابها الحامى

يعنى همام بن قبيصة و كان ممن قتل يوم المرج (راجع أنساب الأشراف : ٥ : ١٣٦، يروشلم ١٩٣٦)

(ه) و فى اللسان (١ : ٣٥٤) و تاج العروس (١ : ٢٤١) :

ما كنت مولى خنابات فآتيها و لا ألمنا لقتلى فاكم الكلم

و الخنابة : الاثر القبيح ، و يروى (جنابات) يقول لست اجنبيا منكم ، ويروى (خنانات) بنونين وهى كالخنابات .

(و) و مما انشد له القالى فى البارع (ص ٨٠ ، لندن ١٩٣٣) :

كل القلاصم أغصصنا بغلصمة خشناء جرباء لم تغمر من الهرم

جرباء : تجتنب و تحذر ، و الغلصمة : الجماعة من الناس . . . السادات .

(ز) وقال أيضاً فى البارع (ص ١٠٣) : قربوس السرج ، بفتح القاف و الراء على مثال فعلول و العامة تقول : قربوس بسكون الراء[1] ... قال ابن مقبل

قربوس السرج من محزمه بتليل كالهجين المحتزم

(ح) و البيتان قرأناهما فى خبر يوم ماكسين عندالبلاذرى :

قل لابنة الأخطل المسلوب مئزرها يوم الفوارس لما راث فاديها

و لست سائلها الا بواحدة مارد تغلب عنها اذ تناديها

و ماكسين : قرية من قرى الخابور ، غزا بها عمير بن الحباب و هو على قيس بنى تغلب و جماعتهم (وانظر انساب الاشراف ٥ : ٣١٧)

(ط) والبيت التالى :

اذا زجرت ألوت بضاف سبيبه أثيث كقنوان النخيل المخضلف

وقف المحقق على شطره (كقنوان النخيل المخصلف) بصاد مهملة نقلا عن اللسان و عزاه ابن برى لابن مقبل و انشده ابوعمرو فى نوادره بلا عزو ، و المخضلف بالضاد المعجمة (و انظر المخصص ١١ : ١٣٦) و هذا هو الصواب كما نبه عليه الصغانى (تاج العروس ٦ : ٨٩ ، ٩٠) و أورد ذلك ابن منظور أيضاً فى (خضلف) بمعجمتين (اللسان ١٠ : ٤٢٢) إلا انه تبع ابن برى فى (خصلف) بصاد مهملة و لعل ابن عباد أقدم من صحفها (راجع القاموس والتاج) .

(ى) وكذلك عجز بيت أورده فى الذيل برقم ٢٠ و صدره مع اختلاف فى العجز كمايلى :

بعراضة الذفرى مكايلة كوماء موقع رحلها جسر

(١) ورد فى التاج (٤ : ٢١٤) نقلاً عن عباب الصغانى : و بعض أهل الشام يثقله وهوخطأ ويجمع على قرابيس وهو أشد خطأ .

عزاه ابو عبيد لابن مقبل و ممن تبعه الجوهرى و ابن فارس و قال ابن سيدة : لم نجده فى شعره وقال الصغانى و ليس البيت لابن مقبل و انما هو لعمرو بن مالك العائشى اه (راجع تاج العروس ٣ : ٩٩) .

و هذه بقية الاستدراكات المتنوعة تراجع لها الصحائف التالية :

ص ٩ بيت ٤ :

بذى ميعة كان بعض سقاطه و تعدائه رسلا ذآليل ثعلب

هذا البيت لعلقمة بن عبدة عند ابى عبيدة فى خيله (ص ١٢٨، ١٣٧ ط . دكن ، الهند) والرواية (أدنى سقاطه) و (تقريبه هونا) .

ص ١٠ ب ٩ :

بدا كعتيق الطير قاصر طرفه مسربل ديباج القميص المطيب

ورد فى معانى القتيبى (ص ٤٧٤) : المطنب : المطول اه بالنون وظنه المحقق تصحيفاً وقال لا معنى له فى صفة القميص اه و عندى ان ابن قتيبة فسر الكلمة لئلا تشتبه علينا الرواية بالنون واى حرج فى وصف القميص به اذا كان مذيلا فضفاضا .

ص ١٩ ب ٣٢ :

أناة كأن المسك دون شعارها يبكله بالعنبر الورد مقطب

جاء فى التاج (١ : ٤٣٤) « تحت ثيابها » بدل «دون شعارها» والعجز بلا عزو فى المخصص (١١ : ٨٧) و الرواية (يقطبها) . وجاء العنبر الورد فى قول شاعر آخر (المخصص ١ : ١٢٩) :

وألين من مس الرخامات يلتقى بمارنه الجادىّ والعنبر الوردُ

ص ١٩ ب ٣٣ :

كأن خزامى عالج طرقت بها شمال رسيس المس بل هى أطيب

قلت رواية الأساس (١ : ٢٢٠) «ضربت بها» ولا «طرقت بها» كما زعم . وفيه أيضا « أو هى أطيب » .

ص ٢٧ ب ١٤ :

جلت صنفات الريط عنه قوابه واخلصته مما يصان و يمسح

قلت فى الاساس (صنف) «جلا» وفق ماورد فى الاصل و فى منتهى الطلب كما حكى المحقق عنهما .

ص ٢٨ ب ١٦ :

به قرع ابدى الحصى عن متونه سفاسق اعراها اللحاء المشبح
ورد فى المحكم (٢ : ١٦٦) «به قوب» بالواو و القوب كصرد قشور البيض.

ص ٣٤ ب ٢٩ :

بحىّ اذا قيل اظعنوا قد أتيتم أقاموا علىٰ اثقالهم و تلحلحوا
ورد فى الشعر و الشعراء طبعة السقاء (ص ١٧٤) «بخيل» بدل «بحىّ»

ص ٣٦ ب ٣٣ :

ينازع شقيا كان عنانه يفوت به الإقداع جذع منقح
خرجه عن بلدان ياقوت فقط . وهو فى تاج العروس (٦ : ٢٩٦ ، أيضاً ٧ : ١٥٠) و الرواية (يعالج شكياً) قال الاصمعى هو منسوب الى قرية بارمينية يقال لها شكى .

ص ٣٦ ب ٣٥ :

وجرداء ملواح يجول بريمها توقر بعد الربو فرطا و تمسح
لم يخرجه وهو من شواهد القالى فى البارع و الرواية (شوهاء) بدل (جرداء) ، و (يزل) بدل (يجول) ، و (طورا) بدل (فرطا) .

ص ٥٢ ب ١٨ :

علىٰ ذات إسآدٍ كأنّ ضلوعها وألواحها العليا السقيف المشبحُ
فى التاج (٣ : ٦٢٨) رواية أخرى (و أحنائها) بدل (وألواحها) هذا و رواية (ذات أيسار) أثبت مع مافيها من زيادة معنى .

ص ٦٠ ب ١٨ :

خليلىّ لا تستعجلا و انظر اغدا عسى ان يكون المكث فى الأمر أرشدا
لم يخرجه وهو فى التمثيل و المحاضرة للثعالبى (ص٥٢، القاهرة ١٩٦١) و الرواية (الرفق) بدل (المكث).

ص ٨٧ ب ٤٣ :

من كل أعوج سرداح و مقربة تقات يوم لكاك الورد بالغمر

اختار المحقق (سرداح) بالدال بناءً على ما ورد فى الاصل و المعانى الكبير (ص ٨٩) . و فى اللسان كما نقل عنه (سرياح) بالياء وهذه الرواية فيما أرى أجود لوجهين : احدهما ان النص اللغوى لايساويه الخط المجرّد وقد علمنا ان القتيبى لم يضبط هذه الكلمة فى معانيه والآخر أن (السرداح) بالدال فيما نعرف جاء نعتا للناقة فقط فلا عبرة إذن بما ورد فى الاصل أو فى المعانى الكبير . و أما قول المحقق : والسرداح : الفرس الطويل ، فلم أعثر عليه معزوا لأحد من رواة اللغة . و لعل ذلك مما ابتكره سامحه الله ، برأيه البحت . و قول المجد (والسرياح كجريال الطويل و الجواد) بالواو ، فالصواب أنه الجراد بالراء كما هو فى الصحاح و اللسان . و لذلك أورد الزبيدى السرياح للفرس السريع فى المستدرك واستشهد بالبيت (التاج ٢ : ١٦٣) .

ص ٩٥ ب ٦٢ :

فيه من الأخرج المرتاع قرقرة هدر الديافى وسط الهجمة البحر

ورد فى البارع للقالى (ص ٦) : «هجر» و لعله تصحيف وجاء فى معانى القتيبى (الديافى) على الصواب ولا (الديامى) كما زعم المحقق .

ص ٩٦ ب ٦٥ :

وصاحبى و هوه مستوهل زعل يحول بين حمار الوحش و العصر

قال : والمستوهل ، الفزع النشيط ، و الزعل النشيط الأشر اهـ و لعل الصواب فى تفسير (المستوهل) أن يقتصر على (الفزع) . وقال القالى: المستوهل و الوهل : الضعيف القلب ، الجبان ، و انشد البيت مرتين فى مادة (وهل) فى البارع .

ص ٩٨ ب ٧٠ :

أقول و الخيل مشدود بمسحله مرخى اه ان يفتنا مسحه يطر

مرخى بالخاء فيما أرى تصحيف ليس إلا . يأبيه سداد نظم الكلام كما ان المصادر كلها تنفيه ولا أدرى كيف استساغ المحقق أن يجاوز النص الواضح فى الأساس (٢ : ٢٤٧) ثم ما رواه الاصمعى عن ابى طرفة و أبى عمرو بن العلاء فى المعانى الكبير . فالصواب هنا (مرحى) ضد (برحى) .

وكذلك قوله فى تفسير (مسحه) : نرى انه يريد به شعر ناصية الفرس من المسيحة و هى الذؤابة من الشعر ١هـ شبه لاشيء . فقد جاء فى معانى القتيبى : يقول ان فاتنا مسحه طارمن الحدة (ص ٥٩) .

ص ١٠٦ ب ٢ :

ه ألا يبل جنين بين أرجلها ه

فى الأصل المخطوط كما حكى عنه (أجلها) فاستصوبها باجتهاده . و فى مخطوطة بانكى فور (الورقة اك اا) «احبلها» بالباء الموحدة بعد الحاء و لعل ذلك أقرب إلى الصواب .

ص ١٠٧ ب ١ :

خفرت على قيس فأدى خفارتى فوارس منا غير ميل ولا عسر

نقل عن الأساس (فأدوا) و لكنى وجدت فى طبع الوهبية (١ : ١٥٩ سنة ١٨٨٢) ثم فى الطبعة الهندية (فأدت) .

ص ١٠٧ ب ٤ :

ه عدوا الجبار بالمثقفة السمر ه

رواية الأصمعى (فعدوا المذاكى) حكاها الشمشاطى[١] فى كتاب الأنوار و محاسن الأشعار (الورقة اك ١٠٧ ظ تصوير المخطوطة برقم ٣٣٩٢ فى مكتبة أحمد الثالث) .

---

(١) هو ابوالحسن على بن محمد بن المطهر العدوى (المتوفى ٣٨٠ هـ) ترجم له ابن النديم (الفهرست ٢٢٠ مصر) وياقوت (معجم الادبا ١٤ : ٢٤٠-١٤٤) والبلدان ٣ : ٢٦٢ بيروت) النجاشى (كتاب الرجال ٢٠٠) والزركلى (الاعلام ٥ : ١٤٣) و عمر رضاكحالة (معجم المؤلفين ٧ : ٢٠٣) وانظر Brock: Supple 1, 251 والصورة الشمسية للكتاب فى خزانة معهدالدراسات الاسلامية بجامعة على كره الهند وانها اطلعنى عليها السيد الدكتور مختار الدين احمد فاستحق منى الشكر الجزيل وأنبأنى ان بعض المتخرجين عليه يتولى تحقيق هذا الكتاب تحت اشرافه والامل معقود على اخراج نشرة محققة له .

ص ١٠٨ ب ٥ :

٥ و كل علندى قص أسفل ذيله ٥

روى الاصمعى (شق) بدل (قصّ) فيماحكى الشمشاطى (المرجع الآنف الذكر)

ص ١٠٨ ، ب ٧ :

تقلقل عن فأس اللجام لهاته تقلقل سنف المرخ فى الجعبة الصفر

نقله الزبيدى عن ابن سيدة ثم قال و أورد الجوهرى عجزه و نسبه لابن مقبل و قال : هكذا هو فى شعرالجعدى (التاج ٦ : ١٤٦) .

ص ١١٥ ب ١١ :

راخى مزارك عنهم ان تلم بهم معج القلاص بفتيان و اكوار

لم يخرجه وهو فى الأساس (١ : ٢١٦) .

ص ١٢٣ ب ١ :

يا دار كبشة تلك لم تتغير بجنوب ذى خشب فحزم عصنصر

قال (ذوخشب جبل) والصواب انه بضم الخاء والشين وادٍ و بالتحريك من مخاليف اليمن (راجع البلدان لياقوت) ثم قال (و عصنصر موضع و كانه ماء) و لعل الأوفق أنه جبل و هذا هو الظاهر من نسبة (حزم) إليه وهو قول الأزدى عند ياقوت (البلدان : ١٣ : ١٢٨ ، بيروت ، ١٩٥٧م ، و انظر التاج ٣ : ٤٠٧) .

ص ١٣٣ ب ١٤ :

فاما ترينى قد اطاعت جنيبتى وخُيط رأسى بعد ما كان أوفرا

البيت فى الأساس (١ : ٩٠) ولم يخرجه المحقق .

ص ١٣٦ ب ٢٥ :

وانى لاستحيى و فى الحق مستحى إذا جاء باغى العرف أن أتعذرا

لم يخرجه وهو فى الاساس (١ : ٢٩٩ و اللسان (٣ / ٣٢٠) و التاج (٢ : ١٦٧) . و (مستحى) تصحيف فى الاصل لم ينتبه له المحقق . و الصواب (و فى الحق مسمح) تقول العرب : عليك بالحق فان فيه لمسمحاً أى متسعاً كما قالوا ان فيه لمندوحة . و يروى (باغى الخير) بدل (باغى العرف) .

ص ١٣٨ : ب ٣٦ :

و ينفعنا يوم البلاء بلاؤه إذا استلحم الامر الدثور المغمرا

أشار المحقق الى ان البيت في الأساس (أمر) و الصواب أنه في مادة (لحم) راجع الأساس (٢ : ٢٢١) .

ص ١٤٦ ب ١٧ :

و غادر بالتيهاء من جانب الحمى من الماء مغمور العلاجيم أكدرا

لم يخرجه وأنشده ابو العميثل في المأثور (ص ٥١ ، لندن، ١٩٢٥) .

ص ١٤٧ ب ٣ :

ترود ظباء آرام عليها كما كرّ الهجان على الدوّار

كذا شكل (الدوّار) بالكسر، وعلق عليه قائلا : و الدوار جمع دار اه ولعل الصواب الدوار بالضم و التخفيف لغة في (الدوار) مضموما و مثقلا و ككتان، صنم أو هو مستدار رمل تدور حوله الوحش (عن المجد) .

ص ١٤٧ ب ٤ :

تراعيها بنات أصك صعل خفض صوته غير العرار

كذا ورد (خفض) و الصواب (خفيض) بالياء ولعله تطبيع .

ص ١٤٨ ب ٨ :

كأنّ كواكب الجوزاء عوذ معطفة [حنت] على حُوار

زاد بين العكفين (حنت) ليقيم الوزن ولكنه لا يستقيم الا ب (تحن) من الحنين .

ص ١٥٣ ب ٦ :

ولا اصطفى لحم السنام ذخيرةً إذاعزّ ريح المسك بالليل قاتره

فاته أن يثبت رواية أخرى، وردت في معاني القتيبي (ص ٤٢٢) وهي (شحم السنام) .

ص ١٥٤ ب ٧ :

ولا يأمن الأعداء مني قذيعة ولا أشتم الحيّ الذي أنا شاعره

خرجه عن الأساس ولم ينتبه لرواية أخرى هنالك . قال الزمخشري و روي (قذيفة) انظر الأساس (٢ : ١٥٧) .

ص ١٥٧ ب ٢٠ :

فأصبح بالموماة رصعا سريحها فللإنس باقيه و للجن نادره

كتب المحقق معلقا عليه : ورصع نرى أنه جمع نادر للرصيعة وهى سيرالجاد اه قلت الظاهرمن عبارة المحكم (١ : ٢٧١) ان الرصع واحد والجمع الرصائع وهو جمع نادر . وقال ابوعبيدة فى خيله (اللسان ٨ : ١٢٢) ان الواحد رصيعة والجمع رصائع فلا أرى ماقاله المحقق موجها .

ص ١٥٨ ب ٣ :

[رقحت حوائل] حولل اتمامه رقه . . . و دبركبشة عرمس

ملأ المحقق بعض الخروم و وضع النقط مكان بعضها و الصواب كماورد فى مخطوطة بانكى فور (الورقة ١الـ١٧ ب) على الوجه التالى :

لقحت به من حولل لتمامه رقباء ذو دبر بكبشة عرمس

ص ١٦٨ ب ٦ :

هاجوا الرحيل وقالوا ان مشربكم ماء الذنابين من ماويّة النزع

قلت فى (الذنابين) وجوه عديدة . أقواها (الزنانير) على لفظ جمع (زنار) والدليل على ذلك مانقل ياقوت من خط ابن المعلى الأزدى وقال معلقا عليه : وقد ذكر ابن‌مقبل زنانير فى موضع آخرمن شعره (البلدان ١٧ : ٤٥ ، دارصادر) يعنى قوله : تهدى زنانير أرواح المصيف‌ـــ‌البيت (ديوان ص ٣١٨) وقد علمنا انّ بعضهم روى (تهدى زنابير) بالباء الموحدة والأول أثبت . و دونهما (ذنانين) نقله البكرى من خط عبدالله بن حسين بن عاصم اللغوى . وأما (الذنابين) فلا تساعد عليه الرواية ولا الخط المنسوب لبعض الثقات .

و كذلك (النزع) بالمعجمتين، اضعف الوجهين لما أن الثابت بطريق الضبط اللغوى (الترع) بالمثناة من فوقها ثم الراء . ولم‌يختلفوا فيه الا ان ابن الاعرابى رواه على ان الترع صفة لماوية، فنازعه ابن سيدة و اختار انه بدل من رماء الزنانير) كأنه قال : غدران ماء الزنانير (راجع المحكم ٢ : ٣٥ و اللسان ٩ : ٣٨٠) أماقول ابن سيدة ردا على ابن الأعرابى : لم نسمعهم قالوا آنية ترع ١ هـ. فربما لا يستقيم فقد ثبت : حوض ترع ، و كوز ترع على الوصف بالمصدر من ترع الاناء ترعا (محركا) : (الأساس ١ : ٧٩ و اللسان ٩ ، ٣٨٠) .

ص ١٧٣ ب ٢٠ :

صافى الأديم رقيق المنخرين اذا ساف المراجض فى أرساغه كرع

لم يخرجه عن غيرمنتهى الطلب وهو من شواهد ابى العميثل الأعرابى فى الكتاب المأثور (ص ٣٣) .

ص ١٨٤ ب ١٤ :

إذا تأنس يبغيها لحاجته إن أيأسته و ان جرت له كنفا

البيت فى تاج العروس (٦ : ٢٣٨) ولم يخرجه المحقق .

ص ١٨٤ ب ١٥ :

ما للكواعب لماجئت تحدجنى بالطرف تحسب شيبى زادنى ضعفا

لم يخرجه وهو فى الاساس (١، ١٠٤) والرواية (ما للغوانى اذا ما جئت)

ص ١٨٥ ب ٢١ :

و ليلة قد جعلت الصبح موعدها بصدرة العنس حتى تعرف السدفا

أورد عن اللسان هذا النص : الذى رواه ابوعمرو الشيبانى ، السدف قال وهو الصحيح اه و لعل ذلک تطبيع فان الصواب (وهو الصبح) . راجع تاج العروس (٦ : ١٣٦) .

ص ١٨٧ ب ٢٤ :

مستخرب الرحل منها مفرع سند وشمرت عن فياف واجهت خلفا

لم يخرجه وهو فى الاساس (١ : ١٠٩ حرز) و (مستخرب) تصحيف لم ينتبه له المحقق و الصواب (مستحرز الرحل) بالزاى بعد الراء و المعنى ان موضع الرحل منها عال مرتفع ، وقال الزمخشرى : أى سنامها رفيع و أراد بالفيافى والخلف ـ وهى الطرق بين الجبال ـ مابين ابطيها من السعة اه . و بعد ذلک ما أورده المحقق فى تفسير مستخرب الرحل) يبدو بطوله هُراء بلا امتراء .

ص ١٨٨ ب ٢٨ :

يضحى عليّ خطمها من فرطها زبد كان بالرأس منها خرفعا خشفا

قلت رواية ابن سيدة فيما حكاها ابن منظور (بالأنف) ولا (فى الانف) و يراجع المحكم (٢ : ٢٨٣)

ص ١٨٩ ب : ٣

رأما فؤادى ام خشف خلا لها بقور الوراقين السراء المصنف

قال المحقق : و الوراقان موضع و اظنه تثنية الوراق ا ه . قلت لعله لم يعثر على قولهم فى ذلك ان ابن مقبل ثناه (راجع تاج العروس ٧ : ٨٨) و هذا البكرى يقول بعد ان ترجم للوراقين تالياً للوراق ــ هكذا ورد فى شعر ابن مقبل واظنه أراد المتقدم الذكر فثناه على ماتقدم فى عدة أشعار (انظر معجم ما استعجم : ص ١٣٧٦ ، ط مصر)

ص ٢٠٢ ب ٤ ـ ٥ :

تذكرت اخوانى اللذين هجرتهم كأن لم يكن شكلى لهم مرة شكلا

هجرتهم من غير بغض ولاقلى و لكن مرالدهركان لهم شغلا

انشدهما ابن منقذ فى كتاب الديار و المنازل (٢٢٦ ظ . طبعة أنس خالدوف موسكو، ١٩٦١) و الرواية فى الاول فقط (عهدتهم) .

ص ٢١٥ ب ٢٦ :

أسرت بدعموص لستة أشهر أحفّ عليه بطنها فترهلا

لعل فى الاصل خرماً أذهب من القافية الأحرف المتوسطة فاجتهد المحقق فى استكمالها . والكلمة فى مخطوطة بانكى فور ، وردت على هذا المثال (فتنقلا) ولعلها (فتثقلا) بالثاء المنقوطة بثلاث من فوقها .

ص ٢٢١ ب ٢٠ :

و اذا رأى الورّاد ظّل باسقف يوما كيوم عروبة المتطاول

ورد فى التاج (٦ : ١٤٢) «و اذا رمى» و (يوم) بدل (يوما)

ص ٢٢٦ ب ٦ :

وطافت بنا مرشق حرة بهرجاب تنتاب سدرا وضالا

لم يخرجه وهو فى اللسان (٢ : ٢٨٢) و التاج (١ : ٥١٤)، والرواية (جأبة) بدل (حرة) .

ص ٢٢٩ ب ١٧ :

فافرغت من ماصع لونه على قلص ينتهبن السجالا

نقل المحقق تفسير البيت من اللسان، ثم رد ذلك قائلا : و هذا غلط من صاحب اللسان الخ . ولا أرى وجها للتأنيب على ابن منظور، فان المتقدمين اختلفوا فى تفسير (الماصع) على مذهبين .

و الصواب أن الكلمة (ماصع) من الأضداد، فجاء تفسيرها فى اللسان على احد معنييها وقيل الماصع فى قول ابن مقبل هذا، المتغير قال الصغانى وهوأصح .

و يروى (من ماصح) بالحاء، و روى التيمى (من ناصع) أى أخضر، وقال شمر (ماصع) يريد (ناصع) صيرالنون ميما . و انظر تاج العروس (٨ :٥١٢) و اللسان (مصع)

و نقل المحقق من اللسان أيضاً (فافرغن) وهى رواية أبى عبيدة اه . والصواب (ابوعبيد) وهو القاسم بن سلام . اذ جاء ذلك كذلك فى اللسان (مصع) و المحكم (١ : ٢٨٧) .

ص ٢٣٦ ب ٤٢ :

حملت عليها فشردتها بسامى اللبان يبذ الفحالا

لم يخرجه وأنشده ابن منظور مع التالى (ب ٤٣) فى اللسان (١ : ٧٩) و تبعه الزبيدى فى التاج (١ : ٧٠) .

ص ٢٣٦ ب ٤٣ :

كريم النجار حمى ظهره فلم ينتقص بركوب زبالا

قلت لم ينتبه المحقق لرواية أخرى فى اللسان (١ : ٧٩) والتاج (٩ : ٧٠) وهى (بركون) بالنون بدل (بركوب) بالباء الموحدة .

ص ٢٤٢ ب ١٧ :

هم الضاربون اليقدمية تعترى بما فى الجفون أخلصته صياقله

لم يخرجه وهو فى الأساس (٢ : ١٥٥ - ١٥٦) و الرواية (تدعى) بدل (تعترى)

ص ٢٤٣ ب ٢٣ :

ألم تر ان المال يخلف نسله ويأتى عليه حق دهر و باطله

لم يخرجه وهو مشفوعا بما يليه فى تاج العروس (٦ : ١٠١) .

ص ٢٤٥ ب ٢٩ :

إذا ظلت العيس الخوامس و القطا معاً فى هدال يتبع الريح مائيله

ورد فى الأساس (اذ أطلعت الطبعة الهندية (١ : ٥١) .

ص ٢٥٨ ب ١٧ :

صدحت لنا جيداء تركض ساقها عند الشروب مجامع الخلخال

فى الاساس (١ : ٢٣٩) رواية أخرى (عندالتجار) بدل (عند الشروب) .

ص ٢٦٠ ب ٢٢ :

خود كأن فراشها وضعت به أضغاث ريحان غداة شمال

لم يخرجه و هو فى البارع المقالى (ص ٥٧) والروايه (مغثت به) بدل (وضعت به) يقال : مغثت الشئى مغثا دلكته

ص ٢٦٨ ب ٥ :

و طفلة غير جباء ولا نصف من سرّ أمثالها ياد و مكتوم

قلت جباء بالهمز رواية الاصمعى (راجع تاج العروس ١ : ٥٠) والذى رواه (جباع) بالعين هو الليث فى كتاب العين (ص ١٤١ ، ط بغداد) واشتبه ذلك على ابن سيدة حيث قال : كذا رواه الاصمعى غير جباع والاعرف جباء (راجع المحكم ١ : ٢٠٧) و عنه فى اللسان (جبع) .

ص ٢٦٨ ب ٧ :

عانقتها فانثنت طوع العناق كما مالت بشاربها صهباء خرطوم

لم يخرجه و هو فى الاساس (٢ : ٥٦) والرواية (طوع العنان) بالنونين ، قال الزمخشرى : و من المجاز أنا طوع يدك ، و فرس طيع العنان. واستشهد بالبيت. و هذا فيمارى أثبت من (طوع العناق) و ان ورد ذلك فى تاج العروس (١ : ٥٠)

ص ٢٦٩ ب ٩ :

يمجها اكلف الاسكاب وافقه أيدى الهبانيق بالمشاة معكوم

قلت رواية ابن عباد (اصهب الاسكاف) بدل (اكلف الاسكاب) راجع التاج (٦ : ٤٢) قال الزبيدى وقد صحفه ابن عباد بالفاء يعنى الاسكاب بالباء (التاج ١ : ٣٠١).

ص ٢٧١ ب ١٩ :

باتت على ثفن لأم مراكزه جافٍ به مستعدّات أطاميم

فسر المجد (أطاميم) بالقوائم و فيه نظر كما نبه على ذلك الزبيدى (التاج ٨ : ٣٨١) .

ص ٢٧٣ ب ٢٥ :

ما أطيب العيش لوان الفتى حجر تنبو الحوادث عنه و هو ملموم

أنشده الثعالبى فى التمثيل والمحاضرة (ص ٥٢) والرواية (ماأنعم) بدل (ما أطيب) .

ص ٢٨٦ ب ١٢ :

يبيت و حرى من الرمل تحته الى نعج من ضائن الرمل أهيما

ورد البيت فى شرح ديوان الطرماح باختلاف فى صدره على النمط التالى:

يظلّ و جرعىّ من الأرض تحته

(ديوان الطرماح : ص ١٧١ طبعة تذكارجيب ، السلسلة القديمة برقم ٢٥)

و أخذمنه الطرماح حيث قال :

فباتت أهاضيب السمىّ تلفه إلى نعج من عجمة الرمل ضائن

والنابغة الجعدى فى قوله:

فباتت كان بطنها لىّ ريطة الى نعج من ضائن الرمل أعفر ا

ص ٢٩٦ ب ٢٧ :

ليالى ليلىٰ علىٰ غانظ و ليلى هوى النفس مالم تبن

عند الجواليقى فى شرح ادب الكاتب (ص ٣٠٣): عانط ، قال: و يروى (ناعط) يعنى الاول با همال أول الحروف و آخرها ، و الثانى بمهملتين بعد الالف ولم يعرف المحقق شيئا منهما. أما (غانظ) بالمعجمات الثلاث فغريب جدا .

ص ٢٩٨ ب ٤٠ :

بو فرى العشيرة أعراضها و خلعى عذار الخطيب اللسن

لم يخرجه والعجز فقط فى معانى القتيبى (ص ٨٢٦).

ص ٢٩٩ ب ٤٣ :

إذا سدّ بالمحل آفاقها جهام يؤج أجيج الظعن

لم يخرجه و هو بلا عزو في البارع للقالى (ص ١١١) والرواية (يدّج دجيج الظعن) .

ص ٣٠١ ب ١ :

قد فرق الدهر بين الحى بالظعن و بين أرجاء شرج يوم ذى يقن

رواية التاج (١ : ٤٩٩) بين الحىّ و الظعن ، بالعطف . و فيه ايضا بالياء (٤ : ٧٦) و يبدو من معجم البكرى ان أبا عبيدة ضبط (ذايفن) بالفاء و قال هوماء . و قال ابو حاتم : هو موضع واظنه بالقاف (معجم ما استعجم ص ١٣٩٧ طبعة السقاء) و هو ماء لبنى نمير بن عامر بن صعصعة عن ياقوت (تاج العروس ٩ : ٣٧١) .

ص ٣٠٦ ب ٢١ :

يرفلن فى الريط لم ينقب دوابره مشى النعاج بحقف الرملة الحزُن

البيت فى تاج العروس (١ : ٢٩٩) ولم يخرجه .

ص ٣٠٧ ب ٢٢ :

يثنين اعناق ادم برتمين بها حب الاراك و حب الضال من دئن

فى التاج (١ : ٢٩٩) دمن (بالميم) و لعله تصحيف .

ص ٣٠٧ ب ٢٣ :

يعلون بالمرد قوش الورد ضاحية على سعابيب ماء الضالة اللجن

قلت على هذا الوجه انشده ابن سيدة فى المحكم (١ : ٣١٤) وفى المخصص أيضا (١١ : ١٩٤) فلا عبرة بظن من حكى عنه صاحب اللسان : واظنه فى المحكم أيضا (ماء الضالة اللجز) بالزاى اه .

ص ٣١٩ ب ١٢ :

وطاسم دعس آثار المطىّ به نائى المخارم عرنينا فعر نينا

رواية المحكم (١ : ٢٩٣) : ومنهل ، و يلقى المخارم بدل (وطاسم) و (نائى المخارم) .

ص ٣٢٠ ب ١٨ :

في مشرف ليط لياق البلاط به كانت لساسته تهدى قرا بينا

فاته ان يراجع المعاني الكبير ، على أنه أحال عليه في تخريج الثلاثة المتتالية قبل هذا البيت ، و في المعاني رواية أخرى (ليوق) و المعنى سواء . و عجز البيت هكذا :

كانت بشاشته مُهدى قرا بينا

يقول كان حسن ذلك الموضع و أنسه باهداء القربان (المعاني الكبير ص ٢٩٨)

ص ٣٢١ ب ١٩ :

صوت النوا قيس فيه ما تفرطه أيدي الجلاذي و جون ما يغفينا

أورد القتيبي في تفسير البيت فائدة طريفة، نصها : وقال ابن الأعرابي ولم نزل نظن ان الجون في هذا البيت الحمام ، وما يغفين من الهدير ، حتى حدثت عن بعض ولد أبي بن مقبل أن الجون، القناديل سميت بذلك ابيا ضها (المعاني الكبير ص ٢٩٨) .

ص ٣٢٣ ب ٢٣ :

واستحمل الشوق مني عرمس سرح تخال باغزها بالليل مجنونا

أخاف أن يكون (الشوق) تصحيفا عن (السوق) باهمال السين . وأنشده القالي في البارع (ص ٥٤) بلا عزو، والرواية (واستعمل السير) . قال و البغز ضرب بالرجل والعصا و الباغز اسم منه .

ص ٣٢٦ ب ٣٣ :

كان أعين غزلان اذا اكتحلت بالاثمد الجون قد قرضنها حينا

لعل الصواب (قد اقرضنها) .

ص ٣٢٦ ب ٣٤ :

كأنهن الظباء الأدم أسكنها ضال بُغرّة أوضال بداوينا

قال : وغرة موضع نرجح أنه واد اه قلت لعل الصواب (ضال بعزّة) بالزاي . قال الازهري ورأيت السودة في ديار سعد بن زيد مناة رملة يقال لها

(غزة) وفيه أحساء جمة (معجم البلدان ١٤ : ٢٠٣ بيروت واللسان ج ٧ ٢٥٥ ، والتاج ٤ : ٦٥) .

وقال معلقا على دارين (موضع أيضاً ونر جح أنه واد و ليست هى دارين القرية الفارسية) ولاأدرى ماذا حمله على هذا الترجيح . ولعله زعم ان دارين القرية الفارسية غير دارين بالبحرين .

ص ٣٣٠ ب ٤٤ :

مالك تجزى الينا غير ذى رسن وقد تكون اذا نجريك تعنينا

روية الأساس (١ : ٢٢١) : اراك تجرى الينا . وأما (تجزى) بالزاى فاراه تصحيفا أو تطبيعا . و (تعيينا) من الاعياء أوفق بنظم الكلام .

ص ٣٣٩ ب ٩ :

وقد أفضلت عينى على عينه ـــ البيت

صوابه (وقدأ فضلت عينى علىٰ رأى عينه) على ماورد فى مخطوطة بانكى فور (الورقة الـ ٣٥ ظ) وكذلك فى الاصل التركى أيضا كما يتوضح من راموز الصحيفة الأخيرة (الـ ١٢٠ ب) ولعله سقط مطبعى .

ص ٣٤٥ ب ٢٨ :

اقرت به نجران ثم حبونن فتثليث فالأرسان فالقرطان

رواية الهجرى (فالأرصان) بالصاد بدل السين . قال : والرصن والارصان و المرصن ، الغائط يحف موضعا سهلا ، يسيل الماء من الغلظ وهو عال ، فيستريض فيها . وهى لغة خثعم و بلحرث بن كعب ، مجتمع ملتقى الواديين يصبان فى الغايط ومنه قول تميم بن أبىّ بن مقبل يهجو النجاشىّ : أقرت به ـ البيت وقال عقيب ذلك : كل ما سمى من دار بنى الحرث اه (كتاب التعليقات و النوادر ، الورقة الـ ٢٠٣ ظ . مخطوطة المكتب الاسيوى فى كلكتا)

قلت لم يردشو مما تقدم فى المعاجم المعروفة الا ان المجد قال : والارصان ع لبلحرث بن كعب اه و لم يزد عليه الزبيدى بشئ .

ص ٣٦٥ (رقم ٢٤) :

وقد ضمزت بجرتها سليم مخافتنا كما ضمز الحمار

الكلام على هذا البيت كما مر فى مقالى عن نشرته لديوان بشر بن ابى خازم[1]

ص ٣٧٢ (رقم ٣٥) :

بلا حب كمقد المعن و عسه أيدى المراسيل فى روحاتها خنفا

ورد فى المحكم (٢ : ١٤٥) : بلاعب بالمين و (روحاته) كما جاء فى اللسان.
و جاء (فى دو داته) فى تاج العروس (٦ : ١٠٤) ثم ورد : دوداته آثاره، و جعلها مثل آثار ملاعب الصبيان ا هـ.

و لعل المحقق لم يصب فى تفسير الخنف حيث قال : والخنف جمع الخنوف و هى اللينة اليدين فى السير تضرب بهما نشاطا «فان الصواب ههنا انه جمع خنيف و الخنيف الطريق قاله ابو عمرو و استشهد بالبيت. نعم ورد الخنف جمع خنوف فى بيت آخر لابن مقبل (ديوانه ص ١٨١ ب ٦) والعجب انه مع استقائه من تاج العروس فى تفسير هذا البيت لم ينتبه لما اورده الزبيدى عن ابى عمرو فى المادة عينا.

ص ٣٨٠ ب ١٨ :

هيف المردى رداح فى تأودها محطوطة المتن والاحشاء عطبول

رواية الأساس (١ : ٢١٨) : ضمر المردى.

ص ٣٨٦ ب ٣٨ :

كأنما بين عينيه و زبرته من صبغه فى دماء القوم منديل

أغفل المحقق رواية أخرى وردت فى المعانى الكبير (ص ١٨٤) وهى (بين أذنيه).

ص ٣٨٨ ب ٤٣ :

تذرى الخزامى باظلاف مخنرقة و وقمهن اذا وقعن تحليل

لم يخرجه و هو فى تاج العروس (٦ : ٨٠) معزوا لابن مقبل. والروايه (وقوعن) و فيه (يصف مقبرة) بالميم تصحفت عن (بقرة).

---

(١) مراجع مجلة علوم اسلاميه (٣ : ١٤٩)

ص ٣٩٠ ب ٢ :

و تهوى اذا العيس العتاق تفاضلت هوىّ قدوم القين حـال فعالهـا

ورد فى المحكم (٢ : ١١٧) جال بالجيم .

ص ٣٩٢ (رقم ٤٢) :

رحلت إليك من جنفاء حتى أنخت فنـاء بيتك بالمطـالى

ورد فى المقصود و الممدود لابن ولاد (ص ٢٥) والجمهرة لابن دريد (٣ : ٤١١) بلا عزو و فى بعض نسخها منسوبا لزبان بن سيارالفزارى و فى اللسان (ج ١٠ : ٣٧٨) لزياد بن سيار الفزارى (تصحيف) وانظر أيضااللسان (ج ١٩ : ٢٣٩) وله فى تاج العروس (٦ : ٦٢) و رواية اللسان (حيال بيتك). و المطالى روضات واحدها مطلى (مقصور) عن على بن حمزة .

ص ٣٩٤ (رقم ٤٧) :

عوازب لم تسمع نبوح مقامه ولم تر نارا تم حولٍ مجرّم

انشده القتيبى فى الشعر و الشعراء (ص ٢٧٦ ، ايدن ١٩٠٢) لطفيل الغنوى فى ترجمته و ذكر ان الحطيئة أخذ منه .

ص ٤٠٩ ب ٣ :

تمشى به الظلمان كالدهم قارفت بزيت الرهاء الجون والدغل طاليـا

فى تاج العروس (٧ : ٣٢٩) رواية آخرى (كالأدم). والدغل على الاهمـال يكسر فقط والذغل بـالاعجـام يكسر و يفتح. و جـاءت الرواية بالوجهين . انتهى

كلكتة ١٩٦٦/٧/٢٠ م

ابو محفوظ الكريم معصومى
المدرسة العالية

فہرست مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فارسی

۱. برگزیدۂ شعر فارسی معاصر (دو حصے)	از ڈاکٹر منیب الرحمن	۲/-
۲. جدید فارسی شاعری	از ڈاکٹر منیب الرحمن	۲/-

اردو

۱. ہندستان میں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی تدریس و تحقیق	از ڈاکٹر عبدالعلیم	۱/-
۲. ترکی	از ڈاکٹر اکمل ایوبی	۷/-
۳. عراق	از ڈاکٹر محمود الحق	۷/-

ملنے کا پتا
مینجر یونیورسٹی پبلیکیشنز، ظہور وارڈ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

فہرست مطبوعات ادارۂ علوم اسلامیہ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

عربی

۱. معرفة المذاهب تحقیق ڈاکٹر عبدالعلیم
قیمت -/۱

۲. فضائل من اسمه أحمد أو محمد لابن بكير البغدادى
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
قیمت -/۲

۳. المختار من شعر ابن الدُّمينة اختيار الخالديّين
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
-/۵

۴. رسالة فى ضبط مواضع من الحماسة لأبى هلال العسكرى
تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر مختار الدین احمد
(زیر طبع)

ملنے کا پتا
منیجر یونیورسٹی پبلیکیشنز، ظہور وارڈ
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

SHORT NOTES AND COMMUNICATION

Tah fat-us-Sa'adat wa Lughat-i-'Ilmi by Dr. Nazir Ahmad. The *Tuhfatus-Sa'adat* is a Persian lexicon compiled by Shaikh Mahmūd b Zia in A.H. 916 during the reign of Sultan Sikandar Lodi (A.H. 894-923). Dr. Shahryar Naqavi of the Tehran University in his book : *Farhang Navisi-i-Farsi* has noticed another lexicon called *Lughat-i-'Ilmi* stated to have been compiled in the time of Emperor Shahjahan. But this latter book is no other than the *Tuhfat us Sā'adat,* which was compiled more than a century earlier. The present article aims at clarifying this point and solving a number of problems regarding the sources of the *Tuhfat us-Sa'adat.*

BOOK REVIEWS

Diwan Ibn Muqbil. Edited by Dr. Izzat Hasan (Damascus 1962)
Reviewed by... A. M. K. Ma'sumi.

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

Vol. 7 JUNE & DECEMBER 1966 Nos. 1, 2

SYNOPSIS OF CONTENTS

ARTICLES

Hikmat-i-Waliy Allahi men Tarikh ka Martabah (The Place of History in Waliy Allah's Philosophy) by Dr. Sabih Ahmad Kamali : This is the concluding part of the article published previously in *Majalla*, (June and December 1965.)

Abd-ur-Rahman Mushfiqi by Dr. S. A. H. Abidi : Mushfiqi originally belonged to Herat. He was, however, born and brought up in Bukhara, where he spent the major part of his life and where he ultimately died in 996 A.H./1588 A.D. For some years he lived in Samarqand also. Besides, he came to India twice and met Emperor Akbar in 985 A.H./1578 A.D. He was one of the eminent poets of the later sixteenth century. This article gives an account of the life and works of Mushfiqi, based mostly on Indian sources. This article would supplement the contribution made to the study of this poet by tadjik scholars.

Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq by Dr. Mahmudul Haq : The reformist ideas of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq occupy an important place in the history of the development of liberal thought in Islam. His bold interpretation of Islam, mainly expressed in his renowned work entitled *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm* ('Islam and the Foundations of Government'), first published in 1925, has great significance because it was the first serious attempt to separate religion (Islam) from politics. Islam, according to him, is a spiritual force and as such it is beyond its scope to interfere in the affairs of the mundane world regarding which man's intellect alone is the true guide. This and other ideas of Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq have been discussed in the present article.

VOLUME 1 NUMBERS 1, 2

MAJALLA-I 'ULŪM-I ISLĀMĪYA

JUNE & DECEMBER 1966

Published by
THE INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
ALIGARH, INDIA